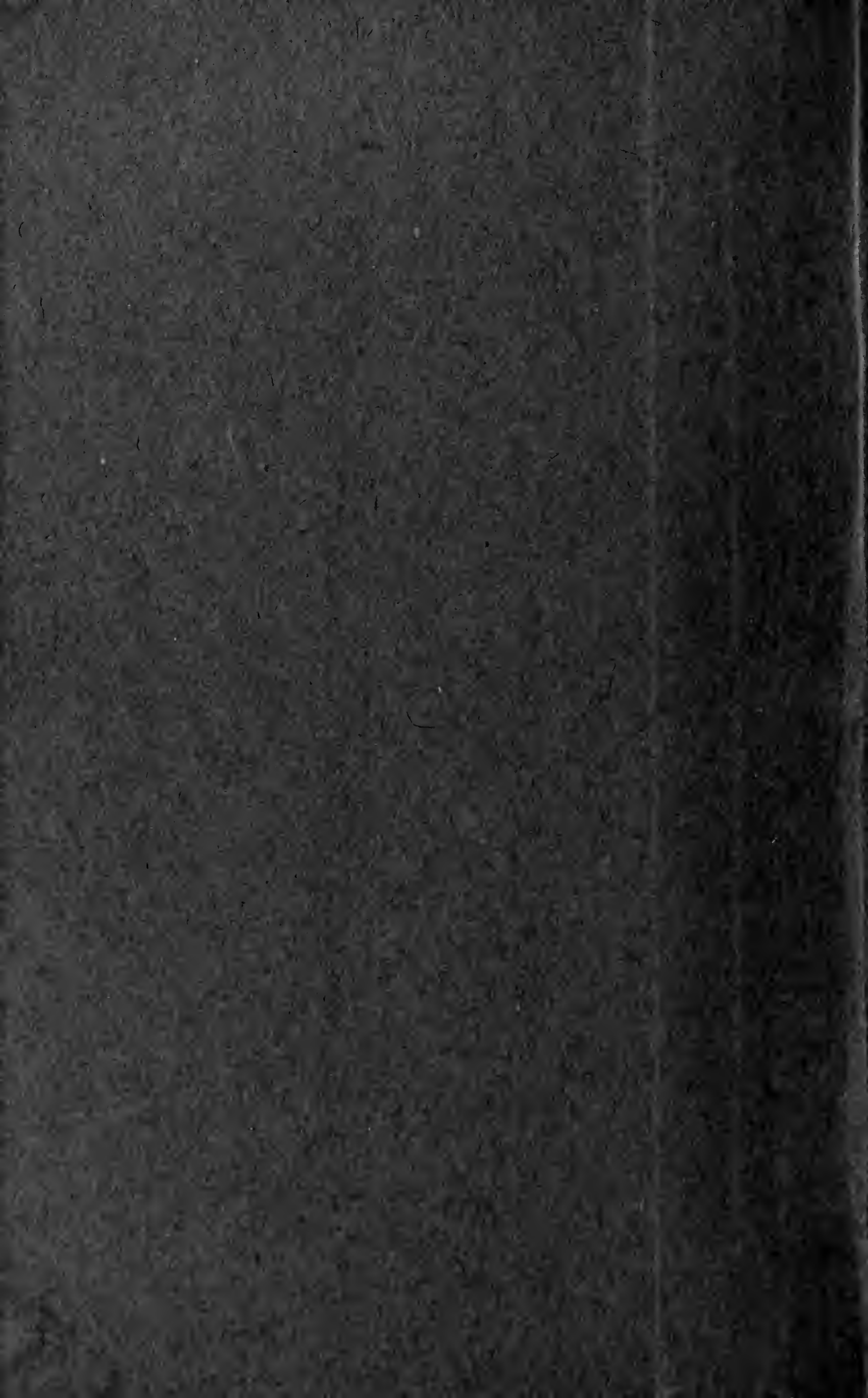




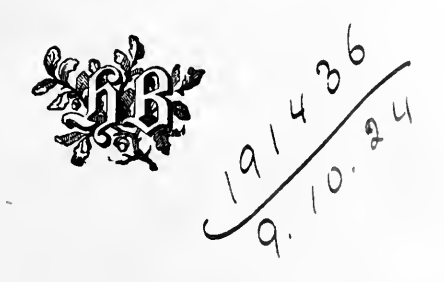


DIE EBED JAHWE-LIEDER IN JESAJA 40ff.

EIN BEITRAG ZUR DEUTEROJESAJA-KRITIK

VON

D. Dr. W. STAERK
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT JENA



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1913

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 14

Druck von Julius Abel, Greifswald.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Im 51. Jahrgang der „Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie“ (1909 S. 28 ff.) hatte ich einen Artikel veröffentlicht unter dem Titel „Bemerkungen zu den Ebed Jahwe-Liedern in Jes. 40 ff.“, in dem ich mich mit Sellins kurz vorher erschienenem letzten Beitrag zum Problem der Ebed Jahwe-Lieder auseinandersetzte. Ich schrieb damals u. a. „Fragt man (angesichts von Sellins letzter Arbeit), was denn als bleibender Gewinn der ganzen bisherigen Verhandlung herausspringe, so kann m. E. das eine nicht mehr in Zweifel gezogen werden, daß S. die Deutung des Ebed jener vier Abschnitte (42_{1}ff., 49_{1}ff., 50_{4}ff. u. 52_{13}ff.) auf ein Individuum siegreich gegen alle Versuche ihn kollektiv zu fassen behauptet hat. In dieser Hinsicht ist seine Auseinandersetzung mit Giesebrecht . . . . von bleibender Bedeutung und das sichere Zeichen dafür, daß die Akten über diese Seite der Sache nunmehr als geschlossen zu gelten haben.“

Das war ein großer Irrtum. Als ich im Sommer v. J. bei der Vorbereitung auf die Übungen meines alttestamentlichen Seminars, in denen ich das Ebed Jahwe-Problem behandelte, Gelegenheit fand, Buddes inzwischen erschienene Bearbeitung von Jes. 40 ff. in der 3. Auflage des Kautzschschen Bibelwerkes eingehend zu prüfen, wurde ich schnell und gründlich eines besseren belehrt. Giesebrechts hartnäckige Opposition gegen die individuelle Auffassung des Ebed der genannten Lieder lebt hier trotz Sellins scharfsinniger und erschöpfender Bestreitung der Kollektivtheorie weiter. Budde hat Sellins Buch wohl nicht berücksichtigen können, da es ihm erst während seiner Arbeit oder nachher zu Gesicht gekommen sein wird. Aber ich irre wohl nicht, wenn ich annehme, daß er seine These auch nach Lektüre von Sellins Buch aufrecht hält und auf seinem „Minoritätsvotum“ von 1900 (vgl. auch

seine Gesch. d. althebr. Literatur S. 159ff., bes. 165) konsequent verharrt. Selbstverständlich verhält er sich auch fernerhin völlig ablehnend gegen die nach Ewalds Vorgang erstmalig von Duhm wieder vertretene Anschauung, daß die genannten vier Lieder nicht zum ursprünglichen Bestand der Schrift Jes. 40—56 gehören, worin er allerdings mit Sellin zusammentrifft. Er ist also nach Giesebrechts Hingang in dessen Rolle als energischer Verteidiger der Einheitlichkeit dieser Schrift, der Echtheit der Ebed Jahwe-Lieder und der Kollektivtheorie getreten.

Nun hat Budde diese seine Meinung über Streitfragen, die zu den wichtigsten der at. Literaturgeschichte und Theologie gehören, in einem Buche niedergelegt, das der breitesten theologischen Öffentlichkeit angehört und zur Zeit für viele Studierende das meistbenutzte Werk bei ihrer Beschäftigung mit dem A.T. ist. Noch bedeutsamer aber scheint es mir zu sein, daß Budde seine Thesen nach der ganzen Anlage der Neuauflage der Kautzschschen Übersetzung wesentlich behauptend vorträgt, ohne eindringende Auseinandersetzung mit längst bestehenden und vielfach literarisch vertretenen gegenteiligen Übersetzungen und mit nur gelegentlichen, in ihrer pointierten Kürze scharf aburteilenden Bemerkungen darüber. Ich sehe darin eine wissenschaftlich unberechtigte Nichtachtung von Anschauungen ernster Forscher, die nicht unwidersprochen bleiben darf. Gewiß kann das Übersetzungswerk nicht zum theologischen Sprechsaal werden. Aber hier handelt es sich, wie gesagt, um Probleme von weittragender Bedeutung, und darum geht es nicht an, das Recht der gegenteiligen Meinung mit einer Handbewegung zu ignorieren und die heranwachsenden Theologen und die vielen, die sich an Kautzsch orientieren, auf Resultate festzulegen, bei denen die Sicherheit, mit der sie auftreten, im umgekehrten Verhältnis zu ihrer exegetischen Berechtigung steht.

Auf die Gefahr hin also, vielfach Gesagtes wiederholen zu müssen, unternehme ich es im folgenden, im Anschluß an meine früheren Ausführungen die von Budde so energisch behauptete einzig richtige Lösung der Probleme, die die Schrift des großen Unbekannten aus dem Ende des Exils bietet, einer Prüfung zu unterziehen. Dabei soll zunächst der Gegner zu Wort kommen. Es sei hier nur die Bemerkung vorausgeschickt,

daß grundsätzlich kein Hindernis vorliegt zur Verständigung. In der Abgrenzung der Schrift gegen den sog. Tritojesaja sind wir völlig, in der Stellung zum überlieferten Texte und im exegetischen Verständnis desselben — bis auf die Ebed Jahwe-Lieder — prinzipiell einig. Die Abweichungen, die sich aus den meiner Übersetzung beigefügten Noten leicht ersehen lassen, betreffen sonst nur untergeordnete Punkte. Ich bin vor allem nicht so schnell geneigt wie Budde, den Text zu korrigieren und Streichungen vorzunehmen. Der Waffengang spielt sich also auf dem Boden eines im ganzen übereinstimmenden und exegetisch verständlichen und verstandenen Textes ab. —

Wir fragen also zunächst einmal: Welches ist nach Buddes Ansicht der Plan, welches sind die Grundgedanken der Schrift Jes. 40ff.?

Budde zerlegt die ganze Schrift in 6 Abschnitte, in denen sich nach seiner Meinung trotz aller Variationen und Repetitionen eine stetige, zielbewußte Fortbewegung vollzieht. Jeder folgende Abschnitt baut sich streng logisch auf den vorhergehenden auf. Kap. 40—41 bilden gleichsam die Exposition zu der nachfolgenden Gedankenentwicklung, Kap. 54—55 den feierlichen Ausklang des Ganzen, die große Schlußfermate, die mehr einem ästhetischen als einem sachlichen Bedürfnis entsprungen ist. Dazwischen steht das Hauptstück, die 4 Abschnitte 42_{1}—44_{23}, 44_{24}—48_{22}, 49_{1}—51_{8}, 51_{9}—53_{12}.

Inhalt der vorbereitenden Kap. 40—41 ist zunächst die Ankündigung der Erlösung und Heimführung Israels verbunden mit belehrenden Abschnitten. Dann richtet sich der Blick des Propheten auf die Heidenwelt: im Völkersturm der Gegenwart wirkt Jahwe für Israel zum Erweis seiner Allmacht und Einzigkeit.

Das 1. Stück des Hauptteils, Kap. 42_{1}—44_{23} „schlägt vollends die Brücke zwischen Israel und der Heidenwelt, indem Israels Beruf, sie in Jahwes Dienst zu ihm zu bekehren, klar und allseitig dargelegt wird.“ Er beginnt mit dem Selbstgespräch Jahwes über seinen Knecht, läßt die Mitteilung Jahwes an diesen und den Lobgesang über das künftige Heil folgen und fließt dann eine große Strecke ununterbrochen weiter als Zusprache Jahwes an Israel. Daran schließt sich die endgültige Darlegung der Nichtigkeit der Götter mit Paraenese und hymnischem Abschluß.

Das 2. Stück, Kap. 44_{24}—48_{22}, stellt Cyrus als den Vollstrecker des Willens Jahwes in den Mittelpunkt — das Gegenstück zu dem Ebed, von dessen Arbeit an der Welt im Dienste Jahwes vorher die Rede war. Dieser überaus kühne Schritt des Propheten, den er mit der Verkündigung der Messiaswürde des heidnischen Herrschers tut, zwingt ihn, seine Glaubenshoffnung gegen den Widerwillen und Widerstand Israels breit und energisch zu verteidigen. Im besondern ist Kap. 48 diesem seelsorgerlichen Zweck gewidmet. Es bildet die Brücke zu 49_{1}ff. Im ungezwungenen Gegensatz zu Cyrus wird hier zugleich mit Babel abgerechnet. Mehrmals wird in diesen Ausführungen auf die Gedanken der früheren Abschnitte zurückgegriffen, so 45_{14}ff. auf die Motive seit Kap. 41, 48_{1}ff. auf den Weissagungsbeweis.

Im 3. Stück, Kap. 49_{1}—51_{8}, erfolgt sozusagen die Peripetie des Seelendramas. Der Lohn der seelensuchenden Arbeit des Propheten ist die durchbrechende Erkenntnis des Ebed von seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung. Daher steht hier am Anfang das Bekenntnis des Ebed von seinem gottgeordneten Beruf und seiner Ausrüstung dazu 49_{1}ff. „Israel führt sich hier bei den großen Weltvölkern ein und erzählt seine Heilsgeschichte von Anbeginn, ehe es seinen neuen, großen Auftrag an die Völkerwelt mitteilt.“ Dem Bekenntnis folgt zunächst die Bestätigung der dem Ebed gegebenen Verheißungen durch Jahwe, abschließend mit abermaliger Bekämpfung des Kleinglaubens Israels. Nun folgt das zweite große Bekenntnis des Ebed 50_{1}ff. „Noch williger und überzeugter als in 49_{1}ff. hat er sich in seinen Beruf ergeben und ihn sich angeeignet; selbst die schweren Leiden, die er während seiner Ausübung hat erdulden müssen, haben ihn nicht irre machen und den Glauben an seinen endlichen Triumph nicht erschüttern können. Israel weiß nun, warum, zu welchem Zweck es hat leiden müssen.“ Daran schließt sich zunächst wahrscheinlich eine kurze Nutzanweisung in Form einer Mahnung an die Heiden zur Nachfolge des Knechtes, und daran eine letzte Mahnung, Verheißung und Tröstung Jahwes an Israel, das in Glauben und Geduld seinem Missionsberuf an den Heiden nachgehen soll.

Das 4. Stück, Kap. 51_{9}—53_{12}, setzt ein mit einem längeren hymnischen Abschnitt, der die unmittelbare Nähe des Heils besingt, woran sich ganz natürlich die Schilderung der Heim-

kehr der Erlösten schließt, die auf den Anfang der Schrift (40_{9}ff.) zurückschlägt. „Der ganze Zusammenhang des Buches von dort bis zu diesem Punkte dient einzig der Einprägung des rechten Verständnisses für den Ratschluß Jahwes, der in dieser Heimkehr gipfelt. Mit Kap. 49 ist das für Israel erreicht, mit der Heimkehr selbst, wie der nächste Abschnitt 52_{13}ff. beweist, auch für die Heidenwelt.“ Dieser Abschnitt, der von dem stellvertretenden Leiden des Ebed handelt in der Form eines Bekenntnisses der Heiden, für deren Heil er gelitten hat, ist also der Höhepunkt der ganzen Gedankenentwicklung des Propheten. Er ist in dem Vorhergehenden mit der ersten Erwähnung des Ebed 41_{8} aufs beste vorbereitet und geschickt mit den letztnächsten Abschnitten 51_{9}ff. verknüpft. Mit der Verwirklichung des Heils für Israel kommen die Heiden zur Erkenntnis von Jahwes Heilsplan mit der Menschheit und damit selbst zum Heil. Damit ist das große Gotteswerk der Erlösung vollendet und Israel in vollem Sinne als der Ebed Jahwes erwiesen.

Der Schlußsatz, Kap. 54—55, kehrt geschickt zum Anfang zurück. Noch einmal werden Israel alle Verheißungen bestätigt und aller Kleinglaube als haltlos erwiesen.

Die ganze Schrift Deuterojesajas ist also nach B. von einem einzigen Gedanken getragen: Gottes Heilsplan mit Israel und mit den Heiden. Beides steht in allerengster Beziehung zueinander. Der einheitliche Plan der ganzen Dichtung besteht in der Aufzeigung dieses Heilswillens und seiner stufenweise sich vollziehenden Überführung in Bewußtsein und Willen der Menschen. Dieses Verständnis Deuterojesajas ist nach B. ausgezeichnet durch Schlichtheit und innere Notwendigkeit und ist der einzig brauchbare Schlüssel zur Lösung aller der Probleme, die mit der Schrift verbunden sind. Vor allem des Ebed Jahwe-Problems. Für diese Gestalt „kommen andere Sammelbegriffe als das Volk Israel als solches ernstlich nicht in Betracht“, denn für das ganze Buch ist die Gleichung Israel = Knecht Jahwes entscheidend und bestimmend. —

Man sieht auf den ersten Blick, daß das von B. recht deutlich als das einzig mögliche hingestellte Verständnis der deuterojesajanischen Schrift von dieser Gleichung aus gewonnen ist. Und umgekehrt steht, wie wir sehen

werden, seine Exegese vielfach im Banne dieser Auffassung der Ebed-Gestalt bei Deuterojesaja. Seine Ausführungen beruhen also auf einer petitio principii und können nur die überzeugen, die jene zum dogmatischen Grundsatz erhobene Gleichsetzung zu teilen willens sind. Aber auch solche Forscher und Leser der neuesten Buddeschen Bearbeitung von Jes. 40ff. werden zugeben müssen, daß diese Art Beweisführung ein methodischer Fehler ist, den auch die gedrängte Kürze der im Rahmen einer Übersetzung zu bietenden Behandlung sehr schwieriger exegetischer Probleme nicht erklären und entschuldigen kann. M. E. hätte sich leicht Gelegenheit geboten, diese die ganze Erklärung beherrschende exegetische Anschauung in Kürze gegen die vielen Einwände dagegen sicher zu stellen. Aber nicht einmal der Versuch dazu ist gemacht! Es ist also wirklich nicht zuviel behauptet, wenn ich eingangs sagte, B. schiebe die schwersten kritischen Fragen mit einer Handbewegung beiseite. Das ganze Ebed Jahwe-Problem erledigt er durch ein paar anmerkungsweise hingeworfene Worte zu 41_8 und 42_1ff. Dort wird einfach die Identität der Ebedfigur für die ganze Schrift behauptet und als exegetisches Hauptkriterium proklamiert mit dem Zusatz: „nur daß der Inhalt dieses Namens und Begriffs sich mit dem Fortschreiten der Handlung immer weiter auswächst“. Hier wird zu עבדי einfach bemerkt: „Der Knecht Jahwes ist laut 41_8 Israel. Wahrscheinlich war das auch hier ausdrücklich ausgesagt, denn LXX bezeugt vor עבדי ein יעקב, vor בחירי ein ישראל“. In der Begründung seiner Übersetzung von 49_1ff. spielt dann diese Behauptung bereits die Rolle einer grundsätzlichen Erkenntnis, nach der sich die Auslegung des 2. Ebed-Liedes zu richten hat. Und zu 51_{13}ff. sagt B. in der Vorbemerkung rundweg, der Knecht Jahwes könne hier nichts anderes bedeuten als in dem übrigen Buche.

Unter diesen Umständen könnte man sich den Nachweis, daß Buddes einzig richtiges Verständnis von Jes. 40ff. eine aprioristische Konstruktion ist, die mit jener petitio principii steht und fällt, leicht machen. Es brauchte nur gezeigt zu werden, daß die Gleichsetzung des Ebed mit Israel mindestens an einer Stelle logisch unmöglich ist und nur durch gewaltsame Textänderung und grammatisch unmögliche Exegese gerettet werden kann. Aber wegen der Bedeutung der Schrift

Deuterojesajas für das theologische Verständnis des A.T.s und wegen der Fülle der in ihr vorliegenden Probleme, von denen der Leser der Buddeschen Übersetzung kaum eine Vorstellung bekommt, erscheint es berechtigt, die gegenteilige Meinung stärker zum Wort kommen zu lassen, um die Unhaltbarkeit des von B. vertretenen Verständnisses von Jes. 40ff. möglichst gründlich aufzuzeigen.

Unsere Darstellung wird sich demgemäß zunächst mit den isagogischen Problemen beschäftigen und dann erst auf die schwierige Frage nach Art und Bedeutung der Ebed-Figur in dem Ganzen der Schrift eingehen. Für beide Aufgaben aber bedarf es genauer Kenntnis des Inhalts dieser Schrift und der Verständigung über ihren Text. Aus praktischen Rücksichten lasse ich deshalb hier die vollständige Übersetzung der Dichtungen Deuterojesajas mit Anmerkungen folgen. Sie ist nach dem Vorgange von Zillessen (ZatW 04, 251 ff.) zerlegt in die zwei größeren Gruppen der Jakob-Israel- und Zion-Jerusalem-Hymnen. Innerhalb jeder Gruppe sind wieder größere Gesänge abgeteilt, die ihrerseits in strophische Gebilde gegliedert sind, welche sich leicht als die elementaren Gedankeneinheiten ergeben, auf denen die beiden Hauptteile der Schrift beruhen. Diese Disposition ist, wie sich zeigen wird, nicht von außen an Jes. 40ff. herangebracht, sondern ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Anlage des Ganzen und der Gedankenführung im einzelnen. Mit der von Budde gemachten Aufteilung stimmt sie im großen und ganzen überein.

Bei der Textkritik ist die inhaltreiche Arbeit von Ehrlich (Randglossen zur Hebr. Bibel, IV. Jesaja, Jeremja. Leipzig 1912) mit Nutzen zu Rate gezogen worden. Es zeigt sich immer mehr, daß E.'s außerordentlich feines Sprachverständnis für die Arbeit des Exegeten ein zuverlässiger Führer durch viele unerhellte Dunkelheiten des Textes ist. Ich habe es darum für billig gehalten, ihn in den textkritischen Anmerkungen öfters und ausdrücklich zu nennen. Die so heiß umstrittenen Ebed Jahve-Lieder, in deren Abgrenzung ich wieder mit Budde fast ganz übereinstimme, sind durch besonderen Druck gekennzeichnet auf die Gefahr hin, daß man darin den Ausdruck eines exegetischen Vorurteils sehen wird. Aber das Problem ist doch nun einmal da, und seine Lösung wird m. E. nur gefördert, wenn die strittigen Abschnitte deutlich

herausgehoben werden und so ihr Inhalt sich dem Leser genau einprägt. Überhaupt muß m. E. der Gedankengehalt der Schrift viel schärfer erfaßt werden, wenn ein wirkliches Verständnis derselben erzielt werden soll. Man ist noch immer zu schnell bei der Hand mit Behauptungen und Beweismitteln, die am Text keinen Anhalt haben. Nur nüchterne Exegese, die den Text zu seinem Recht kommen läßt, und ruhige Überlegung dessen, was der Prophet sagen will, kann zum Ziele führen.

I. Übersetzung mit textkritischen Noten*.

A. Die Jakob-Israel-Hymnen.

I. 40 1–31.

1.

40 1 Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott,
2 Redet Jerusalem freundlich zu
und ruft tröstend ihr zu,
Denn zu Ende ist ihr Frohndienst,
abgetragen ihre Schuld,
Denn sie empfing von Jahwes Hand
reichlich für all' ihre Sünde!

3 Horch, es ruft:
In der Steppe bahnt für Jahwe den Weg,
ebnet in der Wildnis eine Straße für unsern Gott!
4 Jedes Tal soll sich heben,
und jeder Berg und Hügel sich senken,
Hügelland soll sich zur Ebene
und Felsenklüfte zum Tal wandeln,
5 Daß offenbar werde die Majestät Jahwes,
und alles Fleisch seine Herrlichkeit schaue.

6 Es sprach zu mir: Predige!
Und ich sagte: Was soll ich predigen?
„Alles Fleisch ist Gras
und all' seine Pracht wie die Blume des Feldes —

---

40 5 Lies mit E. הֲדָרוֹ für יחדו. — כי פי ה׳ דבר ist wohl Zusatz. 6 וָאֹמַר מה אקרא. Für חסדו ist wohl הֲדָרו zu lesen; E. schlägt הָאָדָם vor.

---

*) Aus technischen Gründen sind in der Übersetzung die Halbstichen sehr oft untereinander gesetzt, statt nebeneinander.

7 Es verdorrt das Gras, es welket die Blume,
wenn Jahwes Odem darein bläst;
8 Es verdorrt das Gras, es welket die Blume —
doch unseres Gottes Wort bleibet in Ewigkeit!“

9 Auf hohen Berg steige, Freudenbotin Zions,
Erhebe mit Macht deine Stimme,
Freudenbotin Jerusalems,
Erhebe sie ohne Zagen!
Sprich zu den Städten Judas: siehe da, euer Gott,
10 Sieh, der Herr zieht einher in Kraft,
sein Arm erwarb ihm die Herrschaft;
Sieh, sein Kampfpreis ist mit ihm,
und vor ihm her seine Beute:
11 Wie ein Hirt führt er seine Herde,
sammelt mit seinem Arm,
Er trägt die Lämmer im Busen,
führt sacht die Säugenden.

2.

12 Wer mißt mit hohler Hand die Wasser,
bestimmt mit der Spanne die Himmelsweite,
Und faßt im Maße den Staub der Erde?
13 Wer wägt mit der Wage die Berge,
und die Hügel mit Wagschalen?
Wer lenkte wohl Jahwes Geist
und wäre sein Berater, ihn zu belehren?
14 Mit wem pflog er je Rat, daß er ihn klug machte,
Ihn belehrte über den rechten Weg,
und den Pfad zur Einsicht ihn wiese?
15 Siehe, Völker sind gleich dem Tropfen am Eimer,
gleich dem Stäubchen an der Wage gewertet,
Länder sind ihm schwer wie ein Sandkorn,

7 Am Ende die Glosse אכן חציר העם. 10 Entweder ist הנה am Anfang des Stichos zu streichen oder יהוה. Lies weiter בְּחֹזֶק יבוא. Das Verständnis von שְׂכָרוֹ und פְּעֻלָּתוֹ hat m. E. erst E. erschlossen. 11 ובחיקו טלאים ישא. 14 וילמדהו דעת ist wohl Glosse zu וילי בארח משפט. 15 הן איים כדק יטלו.

16 Und der Libanon reicht nicht hin zum Brand,
und sein Wild nicht hin zum Opfer!

17 Alle Völker sind wie nichts vor ihm,
wie nichtig und wesenlos vor ihm geachtet.
18 Wem wolltet ihr da Gott vergleichen,
und welches Abbild ihm entgegenstellen?
19 Das Bild hat der Gießer gegossen,
der Goldschmied es mit Gold überzogen,
41 6 Und mit silbernen Ketten schließt er's an.
Einer geht dem andern zur Hand,
sagt zum Genossen: munter dran!
7 Und so treibt der Gießer den Goldschmied,
der den Hammer führt, den Klöppler (?),
Sagt von der Lötung: gut so!
macht's mit Nägeln fest, daß es nicht wankt.

40 21 Wißt ihr's nicht? Vernahmt ihr's nicht?
Ward's euch nicht von uran verkündet,
Begrifft ihr's denn nicht von Gründung der Erde an?
22 Der da tront über dem Erdenrund,
daß seine Bewohner den Heuschrecken gleich,
Der den Himmel wie einen Flor ausbreitet,
ihn gespannt wie ein Zelt zum Wohnen,
23 Der da Fürsten und Herren zu nichts macht,
Gebieter zu wesenlosem Schein —
24 Ja, ehe sie noch gepflanzt, ehe sie noch gesät sind,
ehe noch wurzelt im Erdreich ihr Stamm,
So bläst er sie an, daß sie verdorren,
und der Sturm trägt sie davon wie Spreu — —
25 Wem wollt ihr mich vergleichen, dem ich ähnelte,
ist des Heiligen Spruch:
26 Blickt auf zum Himmel und schaut!
Wer hat diese geschaffen?

---

18 In 41 6 wird man ein versprengtes Stück aus diesem Spottmotiv sehen dürfen. Anders Ehrlich (zu 41 7). In 19 c ist wohl statt צרף zu lesen יְרַקְּעֶנּוּ (Klostermann); v. 20 scheint Beischrift anderer Hand zu sein. 21 מוסדות wohl aus מִיסֻדוֹת verschrieben; E. מי יסד אֶת האי. 41 7 מַחֲזִיק פטיש? 26 Es ist wohl מוֹצִיא als

Führt heraus geschlossen ihr Heer,
sie alle bei Namen nennend?
Der Kräftereichen und Machtgewaltigen
bleibt keiner je aus!

3.

27 Warum klagst du, Jakob, und sprichst du Israel:
Verborgen ist mein Loos vor Jahwe,
und bei meinem Gott bleibt mein Recht unbeachtet!
28 Weißt du's nicht, oder vernahmst du's nicht?
Ein ewiger Gott ist Jahwe,
Schöpfer des ganzen Erdrunds:
Er wird nicht müde noch matt,
und unergründlich ist seine Weisheit.
29 Er leihet den Müden Stärke
und den völlig Erschöpften immer neue Kraft.
30 Mögen auch Jünglinge müde und matt werden,
und rüstige Männer zu Fall kommen,
31 Die auf Jahwe hoffen, kriegen immer neue Kraft,
es wachsen ihnen Schwingen gleich Adlern,
Sie laufen und werden nicht matt,
eilen und werden nicht müde.

II. 41 1–29.

1.

41 1 Hört schweigend auf mich, Gestade,
und ihr Völker, harrt meines Beweises,
Tretet heran, und dann erst redet:
zusammen zum Streit laßt uns nahen!

Fortsetzung der vorhergehenden Frage zu lesen, wenn nicht מִי יָצָא zu emendieren ist. — Lies מֵרַב אוֹנִים. 27 Erwägenswert ist Klostermanns Emendation תָּמֵר für das etwas blasse תאמר. 31 Wörtlich: lassen Gefieder wachsen (d. h. verjüngen sich) wie Adler? Vgl. Ps. 103 5. 41 1 יָחִלּוּ לְתוֹכַחְתִּי; auch im folgenden werden Imperative zu lesen sein: גֹּשׁוּ אָז דַּבֵּרוּ. E. will den überlieferten Text halten und statt ולאמים lesen: וְאֵמִים, weil nur die Götter der Völker angeredet sein können. Aber auch hier beachtet er den Parallelismus nicht. 2 Es wird ומלכים יֹרד לְרַגְלָיו zu lesen sein (E. יְרַדֵּד). Am Anfang ist wohl תִּתֵּן (oder besser תִּתְּנֵם) zu lesen.

2 Wer hat erweckt vom Aufgang her
den, dem Sieg begegnet,
Gibt ihm Nationen zur Beute
und läßt Könige ihm zu Füßen stürzen —
Zu Staub macht sie sein Schwert,
wie zerstiebende Spreu sein Bogen;
3 Er verfolgt sie, hinfahrend in Glück
auf nie betretenen Pfaden —
4 Wer hat's gefügt und bewirkt?
Der die Geschlechter berief von uran,
Ich, Jahwe, der erste,
und bei den Spätesten noch derselbe!
5 Gestade sehen's und fürchten sich,
es beben die Enden der Erde.

2.

8 Du aber, Israel, mein Knecht,
du, Jakob, den ich erwählt habe,
Same Abrahams, meines Freundes,
9 Du, den ich erkor, von den Enden der Erde,
aus ihren fernsten Winkeln berief,
Zu dem ich sprach: Du bist mein Knecht,
ich habe dich erwählt, dich nicht verschmäht, —
10 Fürchte dich nicht, ich bin ja bei dir,
blicke nicht ängstlich, ich bin ja dein Gott!
Ich stärke dich, ich helfe dir,
ich stütze dich mit meiner rettenden Rechten!

11 Beschämt und zu Schanden sollen werden,
die wider dich entbrannt sind,
Zunichte sollen werden und vergehen,
die mit dir hadern;
12 Suchen sollst du sie und nicht finden,
die dich bekriegen,
Ja, völlig zunichte sollen werden, die dich bekämpfen.

---

3 Dies wohl der Sinn des Satzes ארח ברגליו לא יבוא vgl. E. z. St.
5 Der Schluß von v. 5 ist wohl eine Glosse, die v. 1 mißverstanden hat.
10 E. schlägt vor תִּשְׁתַּע zu lesen (שׁתע = ar. šataʿa, traurig sein).
12 E. אַנְשֵׁי מַצָּתֶךָ.

13 Denn ich, Jahwe, ich bin dein Gott,
ich habe dich erkoren,
Ich sage zu dir: fürchte dich nicht!
Ich bin's, der dir hilft!

14 Fürchte dich nicht, du Wurm Jakob,
du Würmchen Israel!
Ich bin's, der dir hilft, spricht Jahwe,
und dein Heiland ist der Heilige Israels.
15 Sieh, ich mache dich zum scharfen Dreschschlitten,
zum neuen, zweischneidigen.
Dreschen sollst du Berge und zermalmen,
und Hügel der Spreu gleich zerfetzen,
16 Sollst sie worfeln, daß der Wind sie davonträgt,
und der Sturm sie zerstreut.
Du aber wirst frohlocken in Jahwe,
des Heiligen Israels dich rühmen. — —

17 Die Unglücklichen und Elenden,
Die Wasser suchen, und ist keins da,
deren Zunge vor Durst vertrocknet —
Ich, Jahwe, ich sorge für sie,
ich, Israels Gott, verlasse sie nicht.
18 Öffnen will ich auf Kahlhöhen Ströme
und Quellen inmitten der Talebenen,
Will die Steppe zu Teichen machen,
und dürren Boden zum Quellgebiet,
19 Will Zedern in die Wüste setzen,
Akazien und Myrthen und Oliven,
Will Cypressen in die Steppe pflanzen,
Platanen (?) und Ulmen (?) zusammen,
20 Daß alle Welt sehe und erkenne,
wohl beachte und inne werde,
Daß Jahwes Hand dies vollbracht,
der Heilige Israels es gewirkt.

14 Nach der Konjektur רִמַּת י'. 17 Ist am Anfang vielleicht der Dreier הָעֲנִיִּים מְבַקְשֵׁי מַיִם וְאַיִן zu lesen? — So übersetze ich אֹעֲנֵם nach E.'s Vorschlag. 18 לַאֲגַמִּים.

3.

21 Schafft herbei eure Schützer, spricht Jahwe,
bringt her eure Götzen, spricht Jakobs König!
22 Mögen sie nahen und uns künden zukünftige Dinge:
„Das vordem Verkündete, was ist's? Sagt's an,
daß wir sehen, wie's eintraf,
Oder laßt uns hören, was da sein wird,
daß wir's sorglich beachten!
23 Sagt an, was in Zukunft sein wird,
damit wir erkennen, daß ihr Götter seid!
Schafft Gutes oder Schlechtes,
daß wir's staunend sehen — —
24 Seht, ihr seid wie nichts, und euer Tun ist nichts,
ein Greuel, wer euch erwählt!"

25 Ich hab' ihn erweckt von Norden her,
von Sonnenaufgang naht er in meinem Namen,
Daß er zerstampfe Fürsten wie Lehm,
und wie der Töpfer, der Ton zertritt.
26 Wer hat's verkündet von Beginn an, daß wir's erkennen,
und vordem, daß wir sagen: richtig?
Keiner hat's vorausgesagt, keiner hat's hören lassen,
keiner hat von euch etwas vernommen.
27 Zuerst gab ich Zion einen Tröster
und Jerusalem einen Freudenboten.
28 Doch unter diesen — keiner war da,
von diesen — keiner wußte Rat,
nicht einer vermag mir Antwort zu geben!
29 Ja, sie alle sind wie nichts, nichtig ihre Werke,
eitel Wind und Trug ihre Bilder!

---

21 Nach der Konjektur רָבִיכֶם und עֲצַבֵּיכֶם. 22 יִגְּשׁוּ. — Im folgenden sind zwei Versglieder umgestellt worden. 23 וְנִרְאֶה יחדיו, aber dieses Verb ist vielleicht bloß Glosse. 24 מֵאֶפֶס. — E. schlägt vor תֹּהוּ הַנִּבְחָר בכם. 25 Mit LXX ist wohl zu lesen אֲנִי העירותי מצפון. ויאת ist zu streichen. Das folgende nach E.'s Vorschlag יִקְרַב בשמי, freilich gibt auch der überlieferte Text einen Sinn trotz 45 4, und schließlich auch die Konjektur אֶקְרָא בִשְׁמוֹ. — Lies וְיָבֹס. 27 Nach Oort's Konjektur מְנַחֵם, die auch E. akzeptiert. 28 Lies וּמֵאֵלֶּה. 29 Für און ist (מֵ)אַיִן zu lesen.

III. 42 1—44 23.

42 1 *„Siehe da, mein Knecht, den ich nicht lasse,*
mein Auserwählter, den ich liebe —
2 *Auf den ich meinen Geist gelegt,*
das Recht den Völkern zu bringen:
Nicht wird er schreien und lärmen,
nicht draußen seine Stimme ertönen lassen,
3 *Geknicktes Rohr nicht zerbrechen,*
und glimmenden Docht nicht auslöschen.
In Treuen wird er das Recht hinaustragen,
nicht matt werden und nicht zusammenbrechen,
Bis daß er auf Erden das Recht stabiliert,
ja auf seine Thora harren die fernsten Gestade!“

5 *So spricht der einige Gott Jahwe,*
Der den Himmel schuf, ihn ausspannend,
die Erde gebreitet samt ihrem Gesproß,
Der Lebensodem gibt den Menschen auf ihr,
und Geist denen, die darauf wandeln:
6 *Ich, Jahwe, berief dich in Gnaden,*
ich habe dich erkoren,
Ich bildete dich, ich bestimmte dich
zum Bund für die Menschheit,
zum Licht für die Heiden,
7 *Zu öffnen blinde Augen,*
Herauszuführen aus dem Kerker Gefangene,
aus dem Hafthaus, die in Finsternis sitzen.
8 *Ich, Jahwe, — mein Name verbürgt's!*
Meine Herrlichkeit lasse ich keinem andern,
und meinen Ruhm nicht den Götzen!
9 *Das Alte, siehe, es ist eingetroffen, —*
nun tue ich Neues kund,
Ehe es noch sproßt, lasse ich's euch hören.

---

42 2 וְלֹא יִשָּׂא. 3 וְלֹא יֵרוֹץ. 6 Lies überall ךָ. — Falls E. mit der Konjektur בָּךְ statt בידך im Recht ist. Seine Exegese von v. 5ff. ist übrigens völlig verfehlt und nur durch gewaltsame Textänderung gewonnen. ברית־עם ist durch den parallelen Ausdruck אור גוים genau erklärt, und עם durch v. 5 unmißverständlich in seiner speziellen Bedeutung festgelegt.

1.

10 Singet Jahwe ein neues Lied,
    sein Lob auf der ganzen Erde!
Es brause das Meer und was darinnen,
    die Gestade und ihre Bewohner,
11 Jauchzen sollen Trift und Steppe,
    die Höfe, wo Kedar wohnt,
Jubeln die Felsbewohner,
    vom Gipfel der Berge den Freudenruf senden!
13 Jahwe zieht aus wie ein Held,
    wie ein gewaltiger Krieger   schwingt er die Lanze,
Er erhebt den Kriegsruf,   schreit laut zum Kampf,
    zeigt seinen Feinden als Helden sich.

14 Ich schwieg, schloß die Augen dazu,
    ich hielt still an mich, —
Wie die Kreißende will ich nun aufschreien,
    will schnaufen und schnappen zumal;
15 Ausdörren will ich Berge und Hügel
    und all ihr Grün verdorren lassen,
Ströme zu dürrem Lande machen
    und Wasserseen austrocknen.
16 Ich will Blinde gehn lassen   auf unbekannten Wegen,
    auf Pfaden, die sie nicht kennen, sie ziehen lassen,
Will finstere Gegend   licht machen vor ihnen,
    unwegsames Land zur Ebene.
Dies ist's, was ich vordem tat   und annoch tun will —
17 Zurückfahren werden,
    Scham wird bedecken,
        die auf Götzen vertrauen,
Die zu den Gußbildern sprechen: Ihr seid unser Gott!

---

10 Lies יִרְעַם. Im folgenden ist für das anstößige עריו wohl am ehesten עֹבְרָיו zu lesen (Budde; Ehrlich). 13 Nach E.'s Vorschlag יְעֹרֵר קִינָה. Zur Not könnte auch יעיר קנאה Sinn geben. 14 Auch E. nimmt Anstoß an מעולם und will lesen וָאַעְלִים. Das ist jedenfalls besser als מֵעֲוֹלָם und steht LXX u. Lat. näher. 15 Für לאיים ist לְצִיּוֹת die beste Konjektur. 16 Vielleicht ist בַּדָּרֶךְ ohne לא ידעו zu lesen. 17 יִלְבְּשׁוּ בשת.

2.

18 Ihr Tauben hört, ihr Blinden schaut her und seht!
19a Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht,
und taub wie „Mešullām“!
20 Vieles sah er, doch er achtete es nicht,
offenen Ohres und hörte doch nicht!
21 Jahwe gefiel es, um seines Heiles willen
groß und herrlich das Wort zu machen:
22 Ja, ein beraubtes und geplündertes Volk,
Verstrickt in Löchern sie alle (?)
und in Hafthäusern verborgen!
Sie wurden zum Raube — da war kein Retter,
zur Plünderung — keiner sagte: gieb zurück!
23 Wer von euch hat ein Ohr dafür,
merkt auf und hört's am Ende?
24a Wer gab Jakob der Plünderung preis,
Israel den Räubern,
25 Und goß aus über ihm seinen Zorn
und seines Grimmes Gewalt,
Daß der ihn sengte, und er bedachte es nicht,
ihn in Flammen setzte, und er nahm's nicht
[zu Herzen?

---

19 Der überlieferte Text kann nicht in Ordnung sein. LXX (u. Lat.) haben noch den Konsonantenbestand von כמשלם am Ende von 19a gelesen, also וְחֵרֵשׁ כִּמְשֻׁלָּם. „Mein Bote“ und „Knecht Jahwes“ sind wohl erklärende Glossen. In מְשֻׁלָּם, das schwerlich aus מְשֻׁלָּח entstellt ist, steckt wohl ein Geheimname für den Ebed Jahwe. Aber wie ist das Wort zu lesen? 20 Gemeint ist wohl רָאֹה. E. will, wohl mit Recht, lesen פָּקֹחַ אזנים. Am Schlusse läge es am nächsten תִשְׁמַע zu lesen, wenn nicht die Vermutung sich aufdrängte, daß die 2. Person in תשמר erst aus der Textverderbnis ראית entstanden ist (vgl. auch Budde). Dafür spricht sowohl v. 22 wie der Ausdruck למען צדקו, den E. mit Recht auf Israel bezieht. Die Aussagen v. 20ff. gehen auf den עבד und משלם von v. 19a. Israel ist hier der Knecht Jahwes. 22 E. hat an der üblichen Textänderung בחֹרים = Löchern (Gefängnissen) mit Recht Anstoß genommen, aber sein eigener Vorschlag, den Ausdruck nach Ps. 10 5 zu verstehen, scheint mir unannehmbar zu sein. Der Parallelismus verlangt eine v. 22c ähnliche Aussage. — Lies לִמְשִׁסָּה. 23 לאחור ist nicht recht verständlich, E.'s Vorschlag לאמר platt. 24 לִמְשִׁסָּה. v. 24b ist erklärende Glosse. 25 Nach E.'s Vorschlag streiche ich חמה und lese ועזוז חֲמָתוֹ. — Streiche מסביב.

3.

43 1 Nun denn, also spricht Jahwe,
dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich,
ich nannte dich nach mir, mein bist du!
2 Wenn du durch Wasserfluten gehst, ich bin mit dir,
durch Ströme, — sie sollen dich nicht überfluten;
Wenn du in's Feuer gehst, du sollst dich nicht verbrennen,
und die Flamme dich nicht versengen,
3 Denn ich, Jahwe, bin dein Gott,
der Heilige Israels dein Heiland.

Ich gebe als Lösung für dich Ägypten,
Kusch und Saba an deiner statt,
4 Dieweil du teuer bist in meinen Augen,
wertgeachtet und ich dich liebe, —
Ja, Völker gebe ich für dich, Nationen für deine Seele!

5 Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir!
Von Morgen her will ich deine Kinder bringen,
und von Abend her dich sammeln,
6 Will zum Norden sagen: Gib her,
und zum Süden: Halte nicht zurück!
Bring her meine Söhne aus der Ferne,
meine Töchter von den Enden der Erde,
7 Jeden, der mit meinem Namen genannt ist,
den zur Ehre ich mir geschaffen,
für mein Reich gebildet und gemacht hab'!

4.

8 Heraus denn das Volk, blind, und hat doch Augen,
und die Tauben, die doch Ohren haben! —

---

43 1 Mit E. ist קְרָאתִיךָ בִשְׁמִי zu lesen. 4 אדם, eigentlich: Menschen; der Text ist, wie E. richtig gesehen hat, ohne Anstoß. 7 Budde schlägt vor כֻּלֹּה נִקְרָא zu lesen. Von einer Einschränkung der Verheißung v. 5f. (Ehrlich) kann hier keine Rede sein. Deuterojesaja denkt natürlich nicht bloß an die Gola in Babylon. E. hat den Sinn von 43 5ff. u. 8ff. gänzlich mißverstanden. 8 הוֹצִא?

9 Die Völker sind versammelt zu Hauf,
    die Nationen alle geschart:
  Wer hat solches bei ihnen verkündet?
    Was vor Zeiten geweissagt, zeige er uns!
  Mögen sie Zeugen bringen, daß sie recht bekommen,
    daß man höre und sage: richtig! — —

10 Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe,
    und „mein Knecht“, den ich erwählt habe,
  Daß zur Einsicht ihr kommt und mir vertraut,
    und erkennet, daß ich Gott bin:
  Vor mir ward kein Gott gebildet,
    und nach mir wird keiner sein.

11 Ich, nur ich bin der Herr,
    und außer mir giebt's keinen Heiland.
12 Ich weissagte Heil und bring' es,
    hab's verkündet, nicht sonst wer unter euch.
  Und ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe,
    und ich allein bin Gott 13 so einst wie jetzt:
  Niemand rettet von meiner Hand, —
    ich tu' es, wer will es wenden?

14 So spricht Jahwe euer Erlöser, Israels Heiliger:
  Für euch sende ich hin nach Babel und hole herunter
  . . . .
15 Ich, Jahwe, bin euer Heiliger,
    Israels Schöpfer euer König!

5.

16 So spricht Jahwe,
  Der durchs Meer einen Weg gebahnt,
    einen Pfad durch Wasserfluten,

---

9 וַיֵּאָסְפוּ und nachher וְיַשְׁמִיעֻנוּ. Hier wirkt noch das Bild der Völker- und Götterversammlung und des Götterdisputes 41 1 und 21 ff. nach. 11 Der Name יהוה enthält hier die ganze Fülle des einen und ewigen Gottes. LXX kurz und klar: ἐγὼ ὁ θεός. 13 E. richtig: הַיּוֹם. 14 Der Text in 14[b] und [c] ist unverständlich, doch läßt sich der Sinn erraten: Jahwe macht der Herrlichkeit Babels ein Ende um Israels willen. Wie es scheint, schließt der 3. Gesang mit diesem Ausblick, um ihn so zum Eingang zurückkehren zu lassen.

17 Der ausziehen ließ Wagen und Rosse,
Heerbann und Streiter zumal — —
Da liegen sie, stehen nimmer auf,
verlöscht, wie ein Docht verglommen:

18 Gedenkt nicht des Früheren,
und was ehedem war,
des achtet nicht mehr!
19 Neues schaffe ich jetzt,
schon sproßt es, merkt ihr's denn nicht!
Ja, ich bahne in der Steppe den Weg,
schaffe Ströme in der Öde,
20 Des preist mich das Wild des Feldes,
Schakale und Strauße zumal.
Ja, ich schaffe in der Steppe Wasser, Ströme in der Öde,
Zu tränken mein Volk, mein Erkornes,
21 das Volk, das ich mir schuf, meinen Ruhm zu [künden.

22 Ach, nicht nach mir riefest du, Jakob,
nicht um mich mühtest du dich, Israel,
23 Brachtest mir nicht das Lamm deiner Brände
und ehrtest mich nicht mit Opfern;
Ich hab' dich nicht mit Gaben bemüht,
mit Weihrauch dich nicht geplagt — —
24b Nein, du mühtest mich ab mit deinen Sünden,
du hast mich geplagt mit deiner Schuld!
25 Ich bin's, ich allein, der deine Sünden tilgt,
ich vergesse dein Vergehen um meinetwillen. —
26 Laß uns rechten, belehre du mich,
berichte du, daß du recht behaltest — —

19ff. Die meisten Exegeten streichen v. 20[b] und [c], 21 ganz oder teilweise. Auch E. sieht in 20[b]f. einen späteren Einschub. Vielleicht ist 20[b] Variante zu 19[b]. Dann müßte 20[a] als Parenthese aufgefaßt werden, was in Dtjes'. Diktion sehr wohl möglich ist. 21[a] ist rhythmisch anstößig. 22 Lies וְלֹא בִי יָגַעְתָּ ישׂראל. 24a ist wohl mit E. als Einsatz zu streichen. Ist er echt, mußte er wenigstens vor 23b stehen, aber er paßt m. E. überhaupt nicht in die Charakteristik des bloß kultischen Gottesdienstes Israels, den der Prophet hier tadelnd den wahren Forderungen Gottes gegenüberstellt, v. 23b. 26 הזכירני hat erst E. richtig erklärt: verbessere mich durch Erinnerung an den wahren Sachverhalt.

27 Dein Urahn schon hat gesündigt,
und deine Mittler waren treulos gegen mich
28 Und entweihten mein heiliges Bergland:
Da gab ich Jakob dem Banne preis
und Israel der Schmähung.

44 1 Doch nun höre Jakob, mein Knecht,
Israel, den ich erwählt habe!
2 So spricht Jahwe, dein Schöpfer,
der dich gebildet von Mutterleib an, dein Heiland:
Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob,
Ješurun, den ich erwählt habe!
3 Siehe, ich gieße Wasser auf dürres Land,
Rieselfluten aufs Trockene,
Gieße aus meinen Geist auf deinen Samen,
meinen Segen auf deine Schoßen,
4 Daß sie sprießen wie Gras im Feuchten,
wie Pappeln an Wasserbächen.
5 Der spricht dann: Jahwe gehöre ich,
und der nennt stolz sich nach Jakob,
Der schreibt auf seine Hand „dem Jahwe“
und ehrt sich mit Israels Namen.

6 So spricht Jahwe, Israels König
und sein Erlöser, Jahwe Sebaoth:
Ich bin der erste, und ich der letzte,
und außer mir ist kein Gott!
7 Wer ist wie ich? Er trete her,
behaupte es und stelle sich mir!

---

28 E. schlägt vor הָרֵי קדשׁ (besser הָ׳ קָדְשִׁי) zu lesen. Andere nach LXX וַיְחַלְּלוּ שָׂרֶיךָ ק׳. Beides gibt guten Sinn. **44** 2 Am Schluß wird man nach E.'s Vorschlag besser וְעֹזְרֶךָ lesen. 3 Beachtenswert scheint auch E.'s Vorschlag כִּי als verselbständigte Vergleichungspartikel zu fassen: „wie ich Wasser gieße etc., so gieße ich aus meinen Geist etc.“ 4 Statt בבין liest E. gut כְּבֵינַן. 5 Diese Übersetzung von יכתב ידו לה׳ ist allerdings sehr anfechtbar, denn E. sagt ganz richtig, es müßte dann wenigstens זרועו dastehen. Was er selbst bietet (jener verschreibt Jahwe seine Arbeitskraft) wird schwerlich Beifall finden. 7 Lies nach E.'s Vorschlag יִקְרַב und am Schluß וְיַעַרְךָ אֵלָי. Ferner mit Oort מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת.

Wer hat Künftiges von uran verkündet?
Was da kommen soll, das mögen sie kundtun! —
8 Seid nicht in Schrecken, seid nicht in Angst,
ich hab's euch vorlängst schon verkündet!
Ich hab's gesagt und ihr seid meine Zeugen —
gibt's einen Gott außer mir, einen Fels, mir nicht bekannt?

21 O denke, Jakob, daran,
Israel, daß du mein Knecht bist!
Ich schuf dich: mein Knecht bist du,
Israel, den nie ich vergesse —
22 Ich tilgte wie Wolken dein Vergehen,
wie Gewölk deine Sünde.
Kehre wieder zu mir, der dich erlöst hat!

23 Jauchzet, Himmel, daß Jahwe es getan
jubelt, ihr Erdentiefen!
Ihr Berge, brecht aus in Jubel,
Wälder und Bäume darin!
Jahwe hat Jakob erlöst,
und an Israel zeigt er sich herrlich.

IV. 44 24—45 25.

1.

44 24 So spricht Jahwe, dein Erlöser,
der dich bildete von Mutterleib an:
Ich, Jahwe, der ich alles wirke, —
Der allein das Himmelszelt spannte,
die Erde gründete — wer half mir?
25 Der der Narren Zeichen zu Schanden macht
und Wahrsager zu Toren,
Der die Weisen zurücktreten läßt
und ihre Weisheit narrt,
26 Aber ausführt das Wort seiner Knechte
und seiner Boten Weissagung zu stand bringt —

---

8 Nach 60 5 schlägt E. vor וְאַל תִּרְהָבוּ zu lesen; sehr beachtenswert. — Darf man הִשְׁמַעְתִּיכֶם lesen? Am Schlusse lies וְאִם צוּר. Der Versbau gibt zu Bedenken Anlaß. — V. 9—20 ist Einsatz.
44 26 Es ist natürlich עבדו = עֲבָדָו (d. h. der Propheten) zu lesen,

Ich spreche zu Jerusalem: sei bewohnt,
28b und zum Tempel: werde gegründet,
26c Und zu den Städten Judas: werdet gebaut,
ja, ihre Ruinen will ich aufrichten;
27 Ich spreche zur Tiefe: trockne aus,
ja, deine Ströme will ich versiegen lassen;
28 Ich spreche zu Cyrus: mein Freund,
ja all mein Anliegen soll er ausführen.

45 1 So spricht Jahwe zu seinem Gesalbten,
zu Cyrus, — du, dessen Rechte ich ergriff,
Völker dir zu Füßen zu legen
und Gürtel von Königen zu lösen,
Türen vor dir zu öffnen
und Tore, daß sie unverschlossen sind:
2 Ich will vor dir herziehen und deine Wege ebnen,
Will eherne Tore zerbrechen
und eiserne Riegel zerhauen,
3 Ich will dir geben verborgene Schätze, versteckte Reich-[tümer,
Denn ich, Jahwe, bin es,
der dich rief bei Namen,
ich, Israels Gott,
4 Um Jakobs, meines Knechtes willen,
und Israels, meines Erwählten.
Ja, ich rief dich bei Namen,
mit Ehrennamen, ohne daß du mich kanntest,
5 Ich, Jahwe, und keiner sonst, außer mir ist kein Gott —

---

wie aus dem Parallelismus מַלְאָכָיו und dem Gegensatz gegen die heidnischen Wahrsager hervorgeht. 26b תּוֹשֵׁב = תִּוָּשֵׁב (Ehrlich). In v. 28b Anfang liegt wohl eine Variante zu 26b vor, während die beiden letzten Worte in der Form וְלְהֵיכָל תּוּסָּד als 2. Halbvers zu 26b zu ziehen sein dürften. 28 Lies רֵעִי, was trotz E. gut paßt. 45 1 Der Relativsatz אֲשֶׁר הֶחֱזַקְתִּי בִימִינוֹ וגו׳ ist nach E. als Vokativ zu fassen: damit erübrigen sich alle Textänderungen in v. 1a. — לֹרד = לֹרֹד für כְּהוֹרִיד oder כְּרַדֵּד (Ehrlich)? 2 Nach E.'s Vorschlag וּדְרָכֶיךָ zu lesen, vgl. v. 13. Ähnlich Budde. 3 לְמַעַן תֵּדַע ist wohl in Rücksicht auf den Anfang von v. 4 zu streichen. Auch logisch machen die Worte Schwierigkeiten. 5b Vielleicht nur eine Variante zu den letzten Worten von v. 4. Aber allerdings wird der Anschluß von v. 6 durch diese Wiederaufnahme des Hauptgedankens erleichtert.

Ich gürtete dich, ohne daß du mich kanntest,
6 Auf daß sie erkennen
von Aufgang bis Niedergang,
daß nichts ist außer mir, —
Ich, Jahwe, und keiner sonst,
7 Der ich Licht bildete und Finsternis schuf,
Heil wirke und Unheil zumal,
Ich, Jahwe, bin's, der all dies gewirkt.

8 Träufle, Himmel, von oben,
und ihr Wolken, rinnet von Heil!
Die Erde tue sich auf und lasse Heil
und Segen zumal aufsprießen!
Ich, Jahwe, habe es gewirkt.

2.

45 9 Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert,
Scherbe unter irdnen Scherben!
Spricht der Ton zum Töpfer: was schaffst du da?
das Werk zum Meister: dir fehlt's an Macht?
10 Wehe dem, der zum Vater spricht: was zeugst du?
und zum Weibe: was hast du Wehen?

11 So spricht Jahwe, Israels Heiliger und sein Schöpfer:
Wollt ihr mich schelten ob meiner Söhne,
und ob des Werks meiner Hände mir befehlen?
12 Ich bin's, der die Erde gemacht
und die Menschen auf ihr geschaffen,
Meine Hände haben den Himmel gespannt,
ich habe all sein Heer bestellt.

---

6 שמש ist als rhythmisch anstößig zu streichen. 8 Nach der für ויפרו vorgeschlagenen Lesung וְתִפְרַח. Am Schluß will E. בֵּרַכְתִּי lesen für בראתיו (besser wohl בראתִיהָ). 9 Vielleicht ist את־חרשי אדמה aus אֶת־חֹרֵשׁ א' verschrieben: „Die Scherbe mit dem Töpfer"; E. will mit Oort חָרַשׁ lesen. — Am Schlusse liest man gewöhnlich וּפָעָלְךָ אין־ידים לָךְ, man könnte aber auch mit E. den überlieferten Text beibehalten und übersetzen: „Dein Gemächte hat ja keine Handhabe", im Sinne eines Tadels für das mißratene Gefäß. 11 Nach E.'s glänzender Konjektur הַאַתֶּם תִּשְׁאָלוּנִי.

13 Ich bin's, der ihn in Gnaden erweckt
  und all seine Wege ebnet:
Er soll bauen meine Stadt
  und meine Gefangenen freilassen,
Nicht um einen Preis, und nicht um ein Geschenk,
  also spricht Jahwe Ṣebaoth.

3.

14 So spricht Jahwe:
Was aus Ägypten gewonnen, aus Kusch erworben,
  und die Sabäer, die Hochgewachsenen,
Dir wird man's geben, dein sollen sie sein,
  in Ketten hinter dir herziehen,
Vor dir sich niederwerfen
  und flehen zu deinem Gott:
„Ja, nur in dir ist Gott und sonst nicht,
  keine Gottheit außerdem!"

15 Ja, du bist ein schirmender Gott,
  Israels Gott, ein Heiland!

---

13 Oder heißt בצדק „zum Siege"? Oder wie in den babylonischen Königsinschriften als „legitimen Herrscher"? — Der Anstoß, den viele Exegeten an der Aussage לא במחיר ולא בשחד genommen haben unter Verweis auf 43 3f. und den E. in andrer Weise zu begründen sucht, ist von Budde mit Recht als nicht berechtigt bezeichnet worden. Es kommt dem Propheten hier nur darauf an, das völlig freie Walten des Herrn der Welt im geschichtlichen Leben zu betonen. Niemand kann ihm sein Volk Israel vorenthalten, niemand seinen Heilsplan mit Israel erschweren, vielmehr muß alles in den Dienst desselben treten ohne Anspruch auf Lohn. Das ist doch wohl auch der Sinn von בצדק v. 13a; es ist wie es scheint soviel wie בְּמִשְׁפָּט = dem göttlichen Heilsplan entsprechend. 14 Das Verständnis dieser Aussagen hängt von der richtigen Deutung von עבר ab. Dillmann-Kittel und E. haben es richtig mit „in den Besitz jemandes übergehen" übersetzt. Der Ausdruck ist natürlich pars pro toto. Indem Kyros die Welt unterwirft, gewinnt er sie für Israel und Israels Gott, denn er wird alle Beute dem Volke Gottes huldigend zu Füßen legen und so ihren Eingang in das Gottesreich anbahnen. Das Komplement dazu bringt v. 20. Das 2. יעברו ist zu streichen, und statt der weibl. Suffixa sind mit E. überall die männlichen zu setzen. In v. 14c lese ich nach E.'s beachtenswertem Vorschlag וְאֶל־אֱלֹהַיִךְ יתפללו. 15 Für מסתתר, was noch niemand befriedigend erklärt hat, schlägt E. vor מַסְתִּיר zu lesen. Die Schwierigkeit, die אתה zu bieten scheint, schwindet, wenn man annimmt, daß mit v. 15 wieder der Prophet das Wort nimmt.

16 Mit Schimpf und Schande sind bedeckt
alle Götzendiener (?)
In Schmach gehen einher alle Bilderkünstler.
17 Israel ward Rettung in Jahwe für immer und ewig:
Nicht werdet ihr beschämt und zu Schanden
in alle Ewigkeit!

18 Denn so spricht Jahwe:
Der den Himmel geschaffen, der allein ist Gott:
Der die Erde gebildet und gemacht, er hat's so gewollt;
Nicht die Götzen habens gewirkt,
die Nichtse nicht gebildet,
Ich, Jahwe und keiner sonst.
19 Nicht im Geheimen hab' ich je geredet,
nicht an dunkler Stätte,
Nicht gesagt zum Samen Jakobs:
ihr fraget mich vergeblich (?), —
Ich, Jahwe, spreche, was wahr ist,
verkünde, was zustand kommt!

4.

20 Herbei denn und kommt,
nahet alle zuhauf,
Entronnene der Völker! —

---

16 In כלם יחדו muß irgend ein dem חרשי יְצִירִים (so ist wohl mit E. zu lesen) paralleler Ausdruck stecken, wenn man es nicht besser ganz streicht, u. v. 16 als Siebner 3:4 liest. 18f. Die Übersetzung folgt auch hier den wertvollen Anregungen, die E. gegeben hat, vgl. aber auch Hirsch in Jew. Qart. Rev. 14 134 f. Er hat zum mindesten recht mit seinem Widerspruch gegen die traditionelle Übersetzung von לא־תהו בראה לשבת יצרה, denn es hat noch niemand erklärt, was eine Bemerkung über die Bestimmung der Erde zum Wohnplatz der Menschen in diesem Zusammenhang eigentlich soll. Er hat ferner darin recht, daß הוא כוננה in der Übersetzung „er hat sie gegründet" nach den vorhergehenden Aussagen über die Schöpfertätigkeit Gottes unerträglich ist. Man lese also mit E. statt לשבת : לא בֹשֶׁת und fasse die Aussagen von v. 18 als selbständige Sätze. In v. 19b macht allerdings תהו Schwierigkeit, da man es nach v. 18 nicht gut als Adverb „umsonst" fassen kann. E. versteht es prädikativ „als einen heidnischen Gott. Vielleicht darf man konjizieren תהו בְּקַשְׁתּוּנִי. 20 So nach E.'s Vorschlag, aber auch die gewöhnliche Bedeutung von נשׂא gäbe einen Sinn.

Ohne Einsicht sind, die da sorgen für ihre hölzernen Götzen,
Die da flehen und beten zu einem hülflosen Gott!
21 Sagt's an, bringt Beweise(?), —
ja, sie mögen sich zusammen beraten:
Wer hat dies von uran hören lassen,
vorlängst es verkündet?
Nicht ich Jahwe und keiner sonst, kein Gott außer mir?
Ein siegreicher, helfender Gott
ist nicht neben mir.

22 Wendet euch zu mir und laßt euch retten,
alle Enden der Erde,
Denn ich bin Gott und kein andrer!
23 Aus ging aus meinem Munde Wahrheit,
ein Wort nicht rückgängig:
Daß mir sich noch beugt jedes Knie,
sich zuschwört jede Zunge,
24 Und spricht: Ja, nur in Jahwe ist Sieg und Kraft,
Zu ihm sollen kommen in Scham
alle wider ihn Entbrannten.
25 In Jahwe wird singen und jubeln aller Same Israels.

V. 46 1—48 21.

1.

46 1 Zusammen sank Bel, es krümmte sich Nebo,
ihre Bilder wurden geladen aufs Lasttier!
Die euch tragen sollten, als Bürde aufs müde Vieh gepackt!
2 Sie krümmten sich, sanken hin zumal,
konnten die Last nicht retten,
Und selbst mußten sie fort ins Exil!

3 Höret auf mich, Haus Jakobs,
und was übrig blieb vom Hause Israels,
Die ihr getragen seid von Mutterleibe an,
sorglich gehegt von Mutterschoß an, —

---

23 כִּי נִשְׁבַּעְתִּי ist wohl Zusatz. 24 Lies mit E. לֵאמֹר אַךְ בַּיהוה צדקות ועז und dann עָדָיו יָבוֹאוּ יֵבֹשׁוּ. **46** 1 Lies קָרַס und streiche לחיה. Weiter lies nach E.'s feinsinniger Konjektur נְשֻׂאֹתֵיכֶם.

4 Ja, bis ihr alt seid, bin ich derselbe,
und bis zum grauen Haar werde ich euch tragen,
Ich habe getragen und ich werde tragen,
die Last auf mich nehmen und retten!

5 Wem wollt ihr mich ähnlich oder gleichmachen,
wem mich vergleichen, daß ich ähnelte? —
6 Die da Gold darwiegen in Menge,
und Silber auf der Schnellwage wägen,
Sie dingen einen Goldschmied,
daß er einen Gott daraus mache,
bücken sich davor und verneigen sich;
7 Sie hucken ihn auf, dann setzen sie ihn ab —
er bleibt an seinem Ort, weicht nicht vom Platz!
Man schreit zu ihm, doch er antwortet nicht,
hilft dem Menschen nicht aus der Not — —

9 Gedenkt an das Frühere von uran:
Ich bin Gott und keiner sonst,
Gottheit und nichts ist mir gleich,
10 Der ich von Anfang den Ausgang verkündet,
vorlängst, was noch ungeschehen,
Der ich sage: mein Heilsplan wird erstehen,
und all mein Anliegen vollführe ich,
11 Der ich rufe von Osten den Helfer (?),
aus fernem Lande den Mann meines Heilsplans, —

---

4 Lies אֲנִי נָשָׂאתִי. 6 Nach Perles' Konjektur הַסְּלִים und E.'s Erklärung des bisher mißverstandenen Ausdrucks מִכִּיס = mehr als das Gewicht der Steine im Beutel beträgt. 7 Gegen E.'s Auffassung des Verses halte ich יסבלהו für Variante zu ישׂאהו, lese aber mit ihm תחתיו יַעֲמֹד. 8 Ist wohl Zusatz von anderer Hand, denn der Anfang stößt sich mit dem Eingang von v. 9, und es ist nicht anzunehmen, daß der Prophet die Exulanten, an die er sich wendet, so ohne Einschränkung als פושעים bezeichnet hätte. Deuterojesaja spottet über das polytheistische Heidentum mit seinen Götterbildern und seiner Mantik, um die lauten oder leisen Zweifel der Zeitgenossen an Jahwes Allmacht und Liebe zu Israel zu bannen, aber nicht, weil die Exulanten oder größere Teile davon bereits zu dem umgebenden Heidentum abgefallen waren. — Die von E. empfohlene Konjektur הִתְבֹּשְׁשׁוּ ist übrigens schon von Grätz, Lagarde u. a. gemacht worden. 11 E. nimmt mit Recht an dem überlieferten Text עיט Anstoß, denn das Wort wird nur kollektiv gebraucht. Er schlägt ein aram.

Wie ich's gesagt, so laß ich's kommen,
ich hab's geplant und führe es auch aus.

12 Höret auf mich, ihr Mutlosen,
die ihr euch fern vom Heile wähnt!
13 Schon laß' ich nahen mein Heil, es ist nicht fern,
und meine Erlösung, ja sie verzieht nicht:
Rettung schaffe ich in Zion,
für Israel, meinen Ruhm!

2.

47 1 Herunter und sitz' auf dem Boden, Jungfrau Babel,
Sitz' hin zur Erde ohne Tron, Tochter der Chaldäer!
Nicht wird man dich ferner heißen die Zarte, Verwöhnte.
2 Nimm die Mühle zur Hand und mahle,
fort mit dem Schleier!
Hoch die Schleppe den Schenkel entblößt,
durchwate Gewässer,
3 Bloß sei deine Scham, deine Schande offenbar!
Rache will ich nehmen ohne Ruh,
4 spricht unser Erlöser!

5 Sitz' schweigend in Elend und Dunkel,
Tochter der Chaldäer,
Nicht wird man dich ferner heißen Herrin der Reiche!

עַיִט als Synonymon zu אִישׁ עֲצָתִי (so zu lesen!) vor; sachlich jedenfalls richtig. 12 Lies אֹבְדֵי לֵב. 47 2 E. hat wohl mit Recht die im Hebräischen unlogische Verbindung טחני קמח beanstandet. Er konjiziert קַמִּי. Ist das richtig, so könnte man v. 2b folgendermaßen lesen:

Auf, entferne den Schleier!
Hoch die Schleppe, bloßen Schenkels durchwate Gewässer!
Die Scham entblößt, offenbar deine Schande!

Vielleicht hat der Dichter absichtlich die charakteristischen Merkmale der Sklavinnenarbeit in v. 2f. in Kurzzeilen zusammengedrängt unter Nichtbeachtung des für die parodierende Leichenklage üblichen Metrums. 3 E. wird im Recht sein mit der Konjektur נָקָם אֶקֹּם; auch ist das von ihm vorgeschlagene אֶרְגַּע besser als die gewöhnliche Änderung אֶפְגַּע. — Lies אָמַר גֹּאֲלֵנוּ und streiche die am Schluß stehenden Füllworte.

6 Wohl zürnt' ich meinem Volk,
entweihte mein Eigen
und gab sie dir preis —
Du warst gegen sie ohn' Erbarmen:
ließest schwer auf dem Greis lasten dein Joch!
7 Du sprachst: ich bleibe auf ewig,
Herrin für immer —
Sieh, du hast dies nicht bedacht,
nicht beachtet, wie es ausgeht!

8 So höre nun dies, du Üppige, die du geruhig tronst,
Die du immer gedacht: ich und sonst nichts mehr,
Ich werde nicht Witwe, nicht kinderlos sein:
9 Es kommt über dich dies beides, flugs, an einem Tag!
Ohne Kinder, eine Witwe — ja völlig
kommt's nun über dich,
Trotzdem deines Zaubers so viel,
trotz der Kraft deiner Bannung,
10 Wie sehr du auch vertraut deiner Bosheit,
gewähnt: mir gleicht niemand!

10 Deine Weisheit und Bildung, die führten dich irre,
Und so wähntest du stolz: ich und sonst nichts mehr!

---

6 E. hat richtig ergänzt עַד־מְאֹד; עד ist metrisch unentbehrlich.
7 Lies גְּבֶרֶת עַד. wogegen E. ohne Grund Widerspruch erhebt. — אֵלֶּה d. h. Jahwes Heilsplan ist durch das neutrische Suffix אחריתָהּ genügend gesichert. so daß es nicht Klostermann's geistvoller Konjektur אֱלֹהַּ bedarf. Die scheinbar unbestimmten Ausdrücke sind durch den Zusammenhang des 5. Hymnus (vgl. besonders 46 3 f. u. 11) und das Grundmotiv der ganzen Dichtung hinreichend verdeutlicht. 8 Beachtenswert ist E.'s Konjektur וְאַפְסֵי עוֹד „ich und das Ende der Zeiten" d. h. ich bleibe für immer. 9 כתמם nach E.'s Deutung, falls der Text in Ordnung ist. Leichter wäre das von LXX wie es scheint gelesene פִּתְאֹם. — Das am Schluß stehende מאד muß in den ersten Halbstichos herübergenommen werden: ברב כשפיך מְאֹד. 10 Es ist wohl nicht nötig, mit E. ברעתך in בְּדַעְתֵּךְ zu ändern, denn רעה im Sinne von religiöser und moralischer Sünde ist hier wohl am Platze. Dagegen wird man seine Konjektur אֵין כָּמֹנִי aufnehmen müssen, da der überlieferte Text keinen rechten Sinn gibt. Die Kardinalsünde der Weltmacht ist auch nach Deuterojesaja die titanenhafte Überhebung über den Herrn der Welt, die antike Hybris.

11 Sieh', nun kommt über dich Unheil,
das kannst du nicht bannen (?),
Verderben fällt über dich her,
das kannst du nicht wenden (?),
Es kommt über dich Verwüstung
blitzschnell, ehe du's merkst!
12 Tritt nur her mit deiner Bannung, deines Zaubers Menge:
Vielleicht vermagst du zu nützen, vielleicht machst du bange!

13 Umsonst ist alle deine Weisheit!
Ruf' doch her, dir zu helfen
die Himmelskundigen (?),
die Sternbeschauer,
Die da künden jeden Monat, woher es so kommt! —
14 Sieh, die gleichen der Spreu, Feuer verzehrt sie,
Sie retten sich nicht aus der Flamme Gewalt.
15 So geht dir's mit denen, um die du
dich bemühtest von früh an:
Jeder wankt fort gradeaus — keiner, der dir hilft!

3.

48 1 Höret dies, ihr Haus Jakobs,
die nach Israels Namen genannt sind,

---

11 Im letzten Gliede wird man die Worte פתאם und שׁאה umstellen müssen wegen des offenbar beabsichtigten symmetrischen Aufbaus der einzelnen Glieder dieses Mittelstücks der Strophe. Dann tritt aber לֹא תדעי in engste Verbindung mit dem Adverb und erhält dadurch die besondere Bedeutung eines beschränkenden Temporalsatzes. Damit scheint mir E.'s Auffassung dieser Aussage widerlegt zu sein. 12 Glosse: באשׁר יגעת מנעוריך. E. schlägt vor אולי תְּוָעֲצִי zu lesen „vielleicht schaffst du dir Rat und Hülfe". 13 Wörtlich: du hast dich erschöpft bei der Menge deiner Ratschläge (lies עֵצֹתָיִךְ; die Änderung in יְעָצַיִךְ ist unnötig). — Auch E. nimmt mit Recht an dem zweifelhaften הברו = הֹבְרֵי Anstoß und schlägt חברי = חַבְרֵי vor, von חָבָר der Kundige. LXX jedenfalls sachlich richtig ἀστρολόγοι. — Streiche עליך am Schlusse von v. 13. 14c ist sicher Glosse, wahrscheinlich ein Zitat ad vocem לֹהבה. 15 Im Schlusse der Strophe kann nicht von verbündeten Handelsvölkern gesprochen werden, nachdem eingangs die Weisheit der babylonischen Astrologen und Magier verspottet worden ist. סחריך ist sicher entstellte Glosse. Am Rande stand wohl שׁחריך = שֹׁחֲרַיִךְ „deine Zauberer". 48 1 ff. Die Schwierigkeiten, die der Abschnitt 48 1–11 bietet, kann man nicht durch Gewaltakte heilen, sondern man muß versuchen,

Die schwören beim Namen Jahwes
und Israels Gott bekennen,
Doch nicht aufrichtig, und nicht, wie's recht ist,
2 denn von der heiligen Stadt sind sie fern (?):

3 Das Frühere, das ich vorlängst verkündet,
aussprach und zu hören gegeben —
Urplötzlich ließ ich es kommen!

---

den überlieferten Text zu seinem Recht kommen zu lassen, soweit es mit dem Geist der ganzen Schrift und den Gesetzen der Sprache vereinbar ist. Es geht zunächst nicht an, ihn ganz zu streichen wegen des allerdings unverkennbaren herberen Tones, in dem hier auf Israel eingesprochen wird. Denn alle hier vertretenen Hauptgedanken: der Erweis der Allmacht Jahwes durch prophetische Weissagung, der Gegensatz von dem Alten und dem Neuen inbezug auf göttliche Offenbarungen über Israel und die Welt, das Motiv der Sünde des Volkes und der Herrlichkeit Jahwes als des Grundes seines Handelns mit Israel, das Problem des Leidens Israels sind auch in den übrigen Teilen von Kap. 40—48 vertreten. Und der Grundgedanke des 5. Hymnus, daß Jahwe durch Cyrus, den Bezwinger der Weltmacht Babel, seinen Heilsplan mit Israel ausführen will, steht doch auch in v. 1—11 im Mittelpunkt, wenn auch stark umrahmt von Motiven der göttlichen Pädagogie und Mahnungen. Daß diese aber sonst nicht bei Deuteroj. vorkommen, wie Duhm richtig gesehen hat, berechtigt nicht dazu, sie auch hier zu streichen als Erzeugnis späterer Überarbeitung des Abschnittes. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken: 1 Der überlieferte Text וּמִמֵּי יהודה יצאו ist sprachlich nicht zu halten, ebensowenig die alte Konjektur וּמִמְּעֵי. Darin hat E. unbedingt Recht, aber sein eigener Vorschlag: וּמֵעַם יהוה יָצָאוּ „aber die sich vom Volke Jahwes ausschließen“ ist unannehmbar. Er steht und fällt mit seiner Erklärung von 43 8 s. o. S. 19. Eine befriedigende Erklärung der Worte, die wohl entstellte Randglosse sind, ist noch nicht gelungen. 2 E. verwirft mit Recht die übliche Übersetzung „nach der h. Stadt genannt“, weil das kein Hebräisch ist. In נקראו muß ein Textfehler stecken. Da der Ausdruck מֵעִיר ein Verb der Trennung vermuten läßt, könnte man an נִפְרָדוּ oder ähnl. denken: die religiösen Hoffnungen vieler Glieder der Gola waren wohl nicht mehr so stark auf Jerusalem und den Tempel gerichtet, wie es der Glaube des Propheten für nötig erachtete. Mit der räumlichen und zeitlichen Trennung vom Mutterlande mochte sich schließlich eine gewisse innere Entfremdung eingestellt haben. Die Ausdrucksform für diesen Gedanken ist allerdings seltsam. E.'s Vorschlag, vor נסמכו ein לֹא einzuschieben, ist nur ein Gewaltmittel mehr zur Heilung des Textes. M. E. ist v. 2b Variante zu v. 1d. So erklärt sich am leichtesten die Auffüllung durch die liturgische Formel יהוה צבאות שׁמו. 3 וָאַשְׁמִיעֵם.

4 Weil ich wußte, daß du harten Sinnes,
Daß eisenhart dein Nacken, ehern deine Stirn,
5 Darum kündete ich dir's vorlängst,
ehe es eintraf, ließ ich dich's hören,
Damit du nicht wähntest: mein Götzenbild tat's,
mein Gott von Holz und von Erz befahl's so!
6 Du hörtest dies alles — erkennst du es nicht?

6 Ich ließ dich Neues von jetzt an hören,
neu Erdachtes, dir unbekannt,
7 Jetzt ist es geworden, nicht vordem,
vormals vernahmst du es nicht,
Daß du nicht sagst: ich hab's wohl gewußt:
8 Du hörtest es nicht, wußtest nicht drum,
noch war vordem dein Ohr geöffnet,
Denn ich wußte, wie treulos du bist,
von Geburt an abtrünnig geheißen! —
9 „Um meines Namens willen hab' ich Langmut,
um meinen Ruhm, daß ich dich nicht vernichte“ — —
10 Sieh', ich läuterte dich, doch nicht als Silber,
prüfte dich in der Schmelze des Elends.
11 Ja, um meinet-, um meinetwillen tat ich's,
Denn ich bin Gott und sonst keiner (?)
und meine Herrlichkeit laß' ich keinem andern!

---

6 Nach E.'s Änderung שְׁמַעְתָּה זה כֻּלָּהּ וְאַתֶּם הֲלוֹא תֵדָע des unhaltbaren überlieferten Textes. Freilich ist auch sie nur ein Notbehelf. — Lies וְנֹצָרֹת (Ehrlich) „neu Erdachtes“, wegen des folgenden Verbum. 7 Lies וּלְפָנִים לֹא. — Der Sinn des Ausdrucks „ich hab's wohl gewußt“ kann nach dem Zusammenhange nur sein: „es macht keinen Eindruck auf mich, bringt mir Jahwe nicht näher.“ 8 Lies נִפְתְּחָה. 9 Was אחטום־לך heißt, wissen wir nicht. E. übersetzt: „um meines Ruhmes willen bändige ich dich nur“, als Gegensatz zum folgenden הכריתך, aber dann klappt doch לבלתי הכריתך unschön nach. Ist v. 9 überhaupt ursprünglich, so kann er m. E. nur verstanden werden als Ausdruck der Reflexion Gottes über seine Wege mit Israel bei Beginn der Strafzeit des Exils. 10 Gegensatz zu dem Hauptbegriff עני ist der Begriff verzehrendes Feuer, der in dem Ausdruck בכסף eingeschlossen ist. 11 E. schlägt vor, כי איך אֶחָבֵל zu lesen und das folgende als Umstandssatz zu fassen: wie hätte ich es lassen können, ohne meine Ehre preis zu geben. Mir scheint das aus metrischen Gründen nicht möglich zu sein, ich nehme deshalb eine größere Textverderbnis an. die ich in der oben gegebenen Übersetzung annähernd

4.

48 12 Höre auf mich, Jakob, und du, Israel, den ich berufen:
Ich bin es, der es wirkt, ich der Erste,
ich auch der Letzte,
13 Meine Hand hat die Erde gegründet,
meine Rechte den Himmel gespannt,
Ich rief ihnen zu, da standen sie allzumal da!

14 Herbei ihr alle und hört: wer hat solches verkündet?
Mein Geliebter vollführt meinen Plan an Babel
und offenbart meine Macht an den Chaldäern (?)
15 Ich, ich hab's verkündet, ich habe ihn gerufen,
hab' ihn gebracht, und er geht seinen Weg zum Ziel.
16 Nicht habe ich je dunkel geredet:
seitdem es ward, habe ich's verkündet.

17 So spricht Jahwe, dein Erlöser, der Heilige Israels:
Ich, Jahwe dein Gott, ich belehre dich zum Heil,
leite dich den Weg, den du gehn sollst —
18 O höre auf meine Gebote!

---

zu heilen versuchen möchte. Es ist hier nicht von Jahwes Namen in Ezechiels Sinn die Rede, sondern von seinem Heilsplan mit Israel. Das bedeutet למען שמי v. 9. 12 Vielleicht ist עֲבָדַי יעקב zu lesen. 13 יעמדו ist nach Ps. 33 9 zu verstehen. 14 Die Schwierigkeit, die sich bei der Voraussetzung eines Wechsels der Anrede ergibt, wird beseitigt, wenn man in בהם (Variante בכם) eine alte Glosse sieht, die die voraufgehenden Imperative nach Stellen wie 41 1 f. deutet. In Wirklichkeit ist Israel angeredet. — Die einfachste Verbesserung des unhaltbaren Textes ist, אֹהֲבִי zu lesen und יהוה als spätere Exegese zu dem verschriebenen אהבו zu streichen. Danach ist auch חֶפְצִי zu lesen. Am Schluß scheint der Text stärker verdorben zu sein; sachlich ansprechend ist Cheynes Konjektur וִיגַל זְרֹעִי בַּכַּשְׂדִּים, aber ist das hebräisch? 16 Der Anfang ist vielleicht versprengte Variante zu v. 14[a], der Schluß entschieden ganz zu streichen. Auch der mittlere Satz macht Schwierigkeiten; man wird, da mit שם אני nichts anzufangen ist, konjizieren dürfen הִשְׁמַעְתִּיהָ. Der Sinn wäre dann: Jahwes Weissagungen über den Weltlauf sind zu allen Zeiten klar und wahr gewesen, keine kurzsichtigen Winkelprophezeihungen (vgl. 45 19), und er hat stets das Werden eines Neuen im geschichtlichen Leben von seinen Anfängen an mit klarer prophetischer Offenbarung begleitet. Dadurch wird das innere Recht der Verkündigung Deuterojesajas von Cyrus als dem Organ des göttlichen Heilswillens erhärtet. 18 f. Diejenigen Exegeten, die die Verben in v. 18 präterital fassen, haben richtig gefühlt, daß hier eine

Dann wird stromgleich dein Heil sein,
deine Seligkeit wie des Meeres Wogen,
19 Dann wird dein Same wie der Sand sein,
deines Leibes Sprossen wie seine Körnlein!
Nicht wird vertilgt,
nicht vernichtet werden
dein Name vor mir!

20 Zieht aus aus Babel, eilt fort von den Chaldäern,
Verkündet's mit Jubel, laßt laut es hören,
tragt's hinaus bis ans Ende der Welt:
Erlöst hat Jahwe seinen Knecht Jakob!
21 Nicht mußten dürsten, die durch die Wüste er führte,
aus dem Fels ließ er Wasser ihnen rieseln,
Er spaltete den Fels, daß Wasser strömten!

Reflexion Gottes auf die Vergangenheit nicht am Platze ist. Die irreale Fassung stößt sich empfindlich mit der tiefsinnigen heilsgeschichtlichen und pädagogischen Betrachtung des Leidens Israels 42 18ff. und 48 10. Was soll hier am Ende des ersten Hymnenzyklus die kurze Bemerkung, es könnte alles anders sein, wenn Israel schon früher gehorcht hätte, nachdem vorher in vollen Tönen der Anbruch des überschwenglichen Heiles für das Volk und die tiefe Weisheit der Wege Jahwes zur Realisierung seines Heilsplanes gepriesen worden ist! E. hat richtig gesehen, daß die Verben präsentisch resp. futurisch zu fassen sind, aber er irrt m. E., wenn er die Aussage auf die Erlaubnis zur Rückkehr der Gola in die Heimat beschränkt und demgemäß מְצֻוָּתִי lesen will. v. 18f. enthalten eine kräftige abschließende Ermahnung, der Gnade Gottes durch Gehorsam sich würdig zu erweisen. Sie zeigen, daß auch bei Deuterojesaja die sittliche Bedingtheit des Heils nicht fehlt. Diese wird sonst nicht ausdrücklich erwähnt, weil ja der Prophet ein durch Gottes Gnadentat innerlich überwundenes und geläutertes Israel voraussetzt, nur hier, aber hier mit innerem Recht, weil sie in dem stark paränetischen Schlußabschnitt durchaus am Platze ist. Sie wirkt hier wie die Eröffnung eines weiten Prospekts. Bei dieser Auffassung von v. 18f. kommt natürlich die sonst benötigte Streichung von v. 19[b] garnicht in Frage. — צדקה umfaßt als Synonymon zu שׁלום den gesamten inneren und äußeren Heilszustand. — מעותיו v. 19 muß, falls überhaupt der Text richtig ist, etwas wie Staubteile bezeichnen. 20 Das einleitende אמרו hat Budde mit Recht beanstandet; es ist metrisch unmöglich. 22 ist doch wohl spätere paränetische Schlußnotiz, die dem positiven Gehalt an Heilsverheißung in cap. 40ff. wenig gerecht wird. Schwerlich hat der Prophet den ersten Hymnenkranz so abgeschlossen.

B. Die Zion-Jerusalem-Hymnen.

I. 49 1—50 3.

49 1 *„Höret auf mich, Gestade,*
und merkt auf, Nationen in der Ferne:
Jahwe berief mich von Mutterleib an,
von Mutterschoß an nannte er meinen Namen.
2 *Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,*
barg mich im Schatten seiner Hand,
Machte mich zum erlesenen Pfeil,
barg mich in seinem Köcher,
3 *Und sprach zu mir:*
Du bist mein Knecht,
durch den ich mich verherrliche!
4 *Ich aber dachte: umsonst hab' ich mich gemüht,*
für nichts u. Schein meine Kraft erschöpft, —
Und doch, mein Recht ist bei Jahwe,
und mein Lohn bei meinem Gott!

5 *Nun aber spricht also Jahwe,*
der mich bildete von Mutterleib an zu seinem [Knecht,
Jakob zu ihm zurückzubringen,
und Israel, daß es nicht hingerafft werde, —
Ja, ich bin wert geachtet in Jahwes Augen,
und mein Gott ist meine Stärke:
6 *Zu gering ist's, daß du mein Knecht bist,*

---

49 3 Über die Herkunft des heftig umstrittenen יִשְׂרָאֵל im Text von v. 3 hat E. die geistreiche Vermutung ausgesprochen, יִשְׂרָאֵל sei als versehentlich ausgelassenes Wort an den Rand geschrieben und nachträglich vom Rande her an falscher Stelle in den Text gesetzt worden, dieser aber habe ursprünglich gelautet אשר־בך אֲפָאֵר ישׂראל „durch den ich Israel verherrlichen will". Die Änderung in אתפאר sei durch die falsche Einsetzung von יִשְׂרָאֵל veranlaßt worden. Auf jeden Fall ist יִשְׂרָאֵל nicht als Apposition zu עַבְדִּי gemeint, s. u. S. 107 f. 5 Lies ועתּה כֹּה אמר יהוה. — E.'s Erklärung des überlieferten Textes וישׂראל לא יאסף aus Verschreibung von וישׂראל לֶאֱסֹף scheitert doch wohl daran, daß dann notwendigerweise die finale Infinitivkonstruktion voranstehen müßte. An dem Text ist m. E. nichts zu ändern, denn לא יאסף expliziert sehr fein den in לשׁובב eingeschlossenen Abfalls- und Gerichtsgedanken. Auch im folgenden wird man den massorethischen Text beibehalten dürfen (Ehrlich). 6 Das der Wiederaufnahme von אמר v. 5 dienende ויאמר ist wohl in poetischer Sprache

Aufzurichten die Stämme Jakobs,
und die Bewahrten Israels zurückzuführen, —
Nein, ich mache dich zum Licht der Heiden,
daß mein Heil reiche
bis zu den Enden der Erde.“

7 *So spricht Jahwe, Israels Erlöser, sein Heiliger,*
Zum Menschenverachteten,
zum Abscheu der Völker,
dem Knecht der Tyrannen:
Könige werden's sehen und sich erheben,
Fürsten und sich tief verneigen,
Um Jahwes willen, deines Heilands (?),
des Heiligen Israels, der dich erwählt hat.

1.

49 8 So spricht Jahwe:
Zur Zeit der Huld hab' ich dich erhört,
und am Tage des Heils dir geholfen,
Um wüstes Land zum Besitz zu geben,
um aufzuteilen verödetes Erbgut,
9 Zu Gefangenen zu sprechen: kommt heraus,
zu den im Dunkel Weilenden: kommt ans Licht! —
An allen Wegen werden sie grasen,
auf allen Kahlhöhen ist ihre Weide,

überflüssig; metrisch ist es recht lästig, wenn man nicht וַיֹּאמֶר לִי als selbständige Einleitung einschieben will. — E. will statt (נצורי) נצירי lesen: נִצְרֵי יִשׂ׳ „die Sprößlinge Israels“ als Synonymon zu שִׁבְטֵי, aber dieser Ausdruck ist doch wohl viel zu allgemein, um als Parallele zu „Stämme Israels“ in diesem Zusammenhang verständlich zu sein. 7 Lies לִבְזוּי und לִמְתֹעַב. — E. hat richtig bemerkt, daß נאמן in Parallele zu ויבחרך nur auf Israel bezogen werden kann, denn man erwartet unbedingt auch im 1. Halbstichos eine Beziehung auf Israels besonderes Verhältnis zu Jahwe. Aber נאמן als Ausdruck für „dessen Vertrauter du bist“ ist dort gar zu knapp. Oben ist frei sinngemäß übersetzt. 8 Statt der maskul. Suffixe sind wohl schon hier mit Rücksicht auf v. 14ff. die femininen einzusetzen. — ואצרך ואתנך לברית עם ist Beischrift aus 42, 6 die dem Grundgedanken von v. 8ff. widerspricht. — הקים wird von E. richtig nach Gen. 23, 17 u. 20 gedeutet. Andrerseits hat Budde Recht, wenn er hinter ארץ den Ausfall eines Synonymon zu שֹׁמֵמוֹת vermutet. Oben ist sinngemäß ergänzt worden. 9 Lies עַל־כָּל דרכים.

10 Nicht werden sie hungern und dürsten,
nicht trifft sie Glutwind und Sonne,
Denn ihr Erbarmer leitet sie wohl
und führt sie zu sprudelndem Wasser.
11 Und ich mache jeden Berg zum Wege,
und alle Hindernisse sollen beseitigt werden.
12 Siehe, sie kommen von ferne:
Die dort von Norden und Westen,
und die da aus dem Lande Syene!

13 Jubelt, ihr Himmel, und jauchze, Erde,
brechet aus in Jubel, ihr Berge,
Denn Jahwe tröstet sein Volk
und erbarmt sich seiner Geknechteten!

2.

14 Was klagst du, Zion:
„Jahwe verließ mich,
der Herr vergaß meiner“?
15 Vergißt wohl ein Weib ihres Kindes,
ohn' Erbarmen für ihren Sohn? —
Doch mögen Menschen vergessen,
ich vergesse deiner nicht!
16 Ja, auf meine Hände hab' ich dich gezeichnet,
deine Mauern sind stets mir vor Augen:
17 Es eilen heran deine Kinder,
da ziehen fort von dir
deine Zerstörer und Verwüster!

18 Schau rings um dich und sieh:
versammelt sind sie alle, kommen zu dir,

---

11 Lies mit E. u. a. כל־הר; im folgenden konjiziert er wohl sinngemäß richtig וּמִכְשֹׁלִים יֵרָמוּן, man wird aber auch hier כָּל einsetzen müssen. 12 Streiche das erste אלה und das zweite והנה und lies מֵארץ סְוֵנִים. 13 Lies פִּצְחוּ. 14 Für die etwas nüchterne Anknüpfung ותאמר ist vielleicht מַה־תֹּאמְרִי zu lesen. 16 Lies עַל־כַּפַּי. 17 Die von Budde empfohlene Konjektur מְהֲרוּ בֹנַיִךְ מֵהֹרְסַיִךְ ist zwar philologisch sehr geschickt, paßt aber nicht zum Gedankengang des Abschnitts und widerstrebt auch dem Gesetz des Gedankenparallelismus. 18 Streiche חי־אני נאם־יהוה als prosaische Verstärkung des Folgenden. — E. hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Vergleich

Ja, sie alle sollst du antun als Schmuck,
umlegen als köstlichen Gürtel!
19 Denn deine Ruinen und Trümmer,
und dein zerstörtes Land —
Ja, nun soll's zu eng sein vor Bewohnern,
daß sich drängen deine Bürger.
20 Noch hörst du einst sprechen die Söhne,
die du kinderlos gebarst:
Zu eng ist mir der Platz, rück' fort, daß ich Raum hab'!
21 Dann sprichst du sinnend: Wer gebar mir denn diese?
Ich war doch ohne Kinder, unfruchtbar —
wer zog diese denn groß?
Ja, ich war doch allein noch übrig —
was ist's denn mit diesen?

3.

22 So spricht der Herr Jahwe:
Sieh, ich winke mit der Hand den Völkern,
und den Nationen hisse ich mein Zeichen,
Da bringen sie deine Söhne im Gewande,
und deine Töchter auf der Schulter getragen,
23 Und Könige werden deine Pfleger,
und ihre fürstlichen Frauen deine Ammen sein,
Das Antlitz zu Boden huldigen sie dir
und küssen den Staub zu deinen Füßen.
Dann erkennst du, daß ich der Herr,
des zu harren nimmer enttäuscht!

24 „Wird denn Raub dem Starken geraubt?
Entrinnen des Mächtigen Gefangene?“ —

---

mit der כַּלָּה hier unmöglich ist, denn 'כ ist die jungfräuliche Braut. In כלה muß ein Synonymon zu כעדי stecken. Oben ist sinngemäß frei übersetzt. 19 Für den etwas matten Text ורחקו מבלעיך schlägt E. vor: וְדָחֲקוּ בְעָלַיִךְ, was ausgezeichnet in den Zusammenhang paßt. 21 E. schlägt vor גֹּלָה וַאֲסוּרָה zu lesen; das wird richtig sein, aber die Worte sind doch wohl erklärende Glosse zu den vorhergehenden bildlichen Ausdrücken. 24 Lies nach v. 25 ואם־שבי עָרִיץ; die chiastische Formulierung ist zu deutlich als daß eine andere Textverbesserung in Betracht käme.

25 Wohl nimmt man dem Starken Gefangene,
und entrinnt des Mächtigen Raub:
Deinen Streit, den führe ich selbst,
und deine Söhne, die erlöse ich selbst,
26 Ich sättige, die dich quälten, mit ihrem Fleisch,
mache sie trunken mit ihrem Blut wie mit Most,
Daß erkenne alle Welt, daß ich der Herr,
dein Heiland, dein Erlöser, der Starke Jakobs!

4.

50,1 Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter,
damit ich sie verstieß?
Oder wo ist mein Gläubiger,
dem ich euch verkauft?
Ach, ob eurer Sünden wurdet ihr verkauft,
ob eurer Vergehen eure Mutter verstoßen!
2 Warum denn komm' ich und finde niemand,
rufe und niemand gibt Antwort?
Ist mein Arm zu kurz, um Befreiung zu schaffen,
oder fehlt's mir an Kraft zu erretten? —
Sieh, ich trockne durch mein Dräuen das Meer,
Ströme mach' ich zur Trift,
Ihre Fische liegen da ohne Wasser,
sterben auf dem Trocknen;
3 Ich kleide die Himmel in Dunkel,
mache Sacktuch zu ihrer Hülle!

II. 50,4—52,12.

50,4 *„Der Herr Jahwe hat mir gegeben*
die Kunst der Rede,

---

25 כי כה אמר יהוה ist doch wohl verdeutlichende prosaische Einleitung des folgenden Gottesspruches. Rede und Gegenrede stehen genau so unverbunden in v. 14f. Allerdings erwartet man dann auch hier, daß mit גם die Konzession des voraufgehenden Einwandes eingeführt wird. Sollte vor den beiden Verben לֹא ausgefallen sein? — Lies וְאֶת־רִיבֵךְ.
501 Lies mit E. וּבְפְשָׁעֶיהָ. 2 Besser wohl mit E. מִפְּדוֹת zu lesen. Ferner תִּיבַשׁ (oben frei übersetzt) und wohl בַּצְּמָאָה. 4 Der Ausdruck לִמּוּדִים, von E. hier richtig auf die Übung im Reden bezogen, hat etwas Schillerndes, denn nachher kann er nur bedeuten „mit dem

Daß ich verstehe, zu begegnen
Kleingläubiger Worten.
Jeden Morgen öffnet er das Ohr mir,
daß ich lausche der Belehrung.
5 *Und ich habe nicht widerstrebt,*
bin nimmer gewichen —
6 *Meinen Rücken bot ich zum Schlage,*
meinen Bart zum Raufen,
Ja, ich verbarg nicht mein Antlitz
vor Schimpf und Bespeiung.

7 *Der Herr Jahwe ist meine Hülfe,*
drum ward ich nicht zu Schanden!
Drum hab' ich mein Antlitz
wie Kiesel gemacht,
meines Sieges gewiß.
8 *Nahe ist, der mir Recht schafft —*
Wer will mit mir hadern?
Laßt zum Streite uns treten!
Wer ist mein Gegner? Er trete her zu mir —
9 *Ja, der Herr Jahwe ist mein Helfer —*
wer will mich verdammen?
Sie alle vergehen wie ein Gewand,
die Motte verzehrt sie!"

10 *Ihr Jahwefürchtigen, hört auf seinen Knecht,*
Der da wandelte in Finsternis, ohne einen Lichtstrahl,
Vertraute auf Jahwe, sich stützte auf seinen Gott!

---

offenen, zur Aufnahme fähigen Ohre des lernbegierigen Jüngers hören". Oben ist frei sinngemäß übersetzt. — Lies mit E. לַעֲנֹת. Seine Deutung des Begriffs יָעֵף ist m. E. zu eng; man muß ihn nach 42_3 verstehen. — Für das unmögliche יעיר „er weckt" liest E. richtig יָעֵר „er gräbt"; das erste יעיר ist zu streichen. 5 Die einleitenden Worte sind wohl nur eine zum Satz ausgestaltete exegetische Randnotiz zu dem seltenen Ausdruck יָעֵר. 10 f. E. faßt diese vielumstrittenen Verse als rhetorische Frage scheltenden Inhalts mit darauf folgender drohender Antwort des Propheten auf und bezieht sie auf die Exulanten, die mit der durch Cyrus zu bringenden Erlösung nicht zufrieden waren und ihren eigenen Befreiungsplan hatten. Aber der scharfe Ton v. 11 ist ganz singulär in Kap. 49 ff., und die Rede des Propheten ergeht hier wohl an Kleingläubige, aber nicht an solche, die gegen Gottes Wege

1.

51 1 Hört auf mich, die ihr dem Heil nachstrebt,
die ihr Jahwe sucht:
Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen,
und auf den Born, dem ihr entsprangt,
2 Blickt auf Abraham, euren Vater,
und auf Sara, die euch gebar:
Ihn, den einen, hab' ich berufen,
ihn gesegnet und gemehrt!

3 Ja, Erbarmen hat Jahwe mit Zion,
Erbarmen mit all ihren Trümmern,
Er macht ihre Öde wie Eden, ihre Wildnis wie das Paradies.
Wonne und Freude
findet man dort,
Lobpreis und Lieder!

---

mit Israel rebellieren. v. 11 wird doch wohl als spätere Beischrift auf Grund des falsch verstandenen oder bereits verdorbenen Textes zu streichen sein. In v. 10 ist die einleitende Frage m. E. rein rhetorisch zur Umschreibung des Subjekts, wie oft in der Spruchdichtung. Des weiteren ist יִשְׁמַע zu lesen und das Folgende auf den Ebed zu beziehen. Dann muß man natürlich וַיִּבְטַח und וַיִּשָּׁעֵן lesen. Ehrlich's Einwand, wer Jahwe fürchte, bedürfe des Rates nicht, auf den Knecht zu hören, wird durch den Propheten selbst widerlegt, der sich mit seinen Mahnungen ausschließlich an Gottesfürchtige wendet, vgl. gleich 51_1 und $_7$. Möglich wäre es auch, unter Beibehaltung des überlieferten Textes von v. 10f. den ganzen Satz als umschreibende rhetorische Frage zu verstehen: Der (wahrhaft) Jahwefürchtige und und auf den Ebed Hörende, der vertraut auch in Not und Trübsal auf seinen Gott. Aber so oder so, der Sinn dieses kurzen Nachwortes, das wie 49_7 das vorhergehende Lied auf Israel bezieht, kann nur die Aufforderung zur Nachfolge in der Glaubenskraft und Leidensenergie des Ebed sein. **51_1** E. verändert richtig מקבת in מַקֶּרֶת und streicht בור als erläuternde Glosse. Man wird dann aber auch mit Haupt נְקַרְתֶּם (denom. von קור Brunnen) lesen dürfen. $_3$ Lies וְיָשִׂם. In $_{4f.}$ muß ein Einschub vorliegen, der den Gedanken von $42_{1ff.}$ variiert. Denn ob man nun den Text עמי beibehält und das unmögliche לאומי zu verbessern sucht, oder ob man beidemal den Plural liest, die Verse passen nicht in den Zusammenhang von $51_{1ff.}$, wo sich alles um die Tröstung der Trauernden Zions durch die Verkündigung des kommenden Heiles für Israel dreht. Lies übrigens רֶגַע יקרב צדקי, wozu יֵצֵא ישעי wohl Variante ist.

6 Hebt auf eure Augen zum Himmel,
und blickt hin auf die Erde drunten:
Der Himmel wird zerreißen wie Rauch,
die Erde wie ein Kleid vergehen,
Doch mein Heil wird ewiglich sein,
meine Gnade nicht enden!

7 Hört auf mich, die ihr wisset vom Heil,
du Volk, in dessen Herz meine Thora:
Fürchtet nicht das Gespött der Menschen,
erschreckt nicht vor ihrem Schmähen,
8 Denn wie ein Kleid verzehrt sie die Motte,
wie Wolle frißt sie die Schabe,
Doch meine Gnade wird ewiglich sein,
und mein Heil auf Geschlecht und Geschlecht!

2.

9 „Reg' dich, reg' dich, hüll' dich in Kraft, du Arm Jahwes,
Reg' dich wie in der Urzeit, in vergangenen Geschlechtern!
Warst du's nicht, der Rahab zerschlagen,
den Drachen durchbohrt hat?
10 Warst du's nicht, der das Meer ausgetrocknet,
die Wasser der Urflut,
Der Meerestiefen zum Weg gemacht
für den Zug der Erlösten?"

12 Ich, Jahwe, ich bin's, der dich tröstet —
vor wem fürchtest du dich?
Vor Menschen, die sterben?
Vor Menschenkindern,
die welkendes Gras?
13 Und denkst nicht an Jahwe, deinen Schöpfer,
der den Himmel gefestet, die Erde gegründet,

---

6 Die Schlußworte von 6b sind zu streichen und am Schluß von 6c ist תֶּחְדָּל zu lesen. 9 Lies הַמֹּחֶצֶת רהב. 10 Es ist wohl מֵעֲמַקִּים zu lesen. — v. 11 ist Beischrift aus Jes. 35 10. 12 Lies mit E. מִמִּי אַתָּה יָרֵא, dann aber auch konsequenterweise vorher מְנַחֶמְךָ. 13 Nach E.'s scharfsinnigen Bemerkungen zu v. 13 ist zu lesen נוֹטֵעַ שמים, als Parallele zu יסד ארץ, wodurch „Himmel und Erde als feststehende, für die Ewigkeit gegründete Institutionen dargestellt werden". Alles zielt

Und bebtest beständig und immer
vor dem Grimm des Bedrängers,
wie wenn er zielte zu verderben!
Wo ist nun der Grimm des Bedrängers?

15 Ich Jahwe, ich bin dein Gott,
der das Meer aufschreckte,
daß seine Wogen tobten,
16 Zu festen den Himmel und zu gründen die Erde
und zu sprechen: mein Volk bist du!

3.

17 Raff' dich auf, raff' dich auf, steh' auf, Jerusalem,
Die du getrunken von Jahwes Hand
den Kelch seines Grimms,
Den Becher des Taumels bis zur Neige geleert! —
18 Keiner, der sie führte von all den Söhnen, die sie gebar,
Keiner, der sie faßte von all den Söhnen, die sie groß zog!

---

hier auf den Begriff der Unvergänglichkeit ab: das Unsterbliche braucht das Sterbliche nicht zu fürchten. 14 ist von E. richtig als den Zusammenhang störend und in sich nicht recht klar ausgeschieden worden. Aber auch v. 15f. ist schwerlich ursprünglich. Der Schluß von v. 15 ist ein liturgischer Gemeinplatz und v. 16 geht deutlich auf 49 2 zurück, aber ohne daß die Anwendung der auf den Ebed bezüglichen Aussagen auf Zion (!) durch den Zusammenhang gerechtfertigt erschiene. Denn man weiß nicht recht, was hier die Aussage „ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt" soll. Wollte der Prophet sagen, daß Jahwe sein Volk zum Heil für die Heidenwelt ausersehen habe (so Kittel bei Dillmann, Jesaja [6]1898), so hätte er das mit Ausdrücken aus 49 1ff. deutlicher sagen können. Die Wendung ואשׂם דברי בפיך kann man ungezwungen nur von der prophetischen Tätigkeit verstehen, und davon kann hier, wo es sich um das empirische Israel handelt, nicht die Rede sein. Als weitere Schwierigkeit kommt hinzu, daß die logische Beziehung der mit ל angeknüpften Aussagen in v. 16 unklar ist — E. hilft sich durch die Lesung לְנֹטֵעַ und לְיֹסֵד, wobei ל prädikativ gebraucht sei: „ich als Schöpfer" — und daß die Aussage „mein Volk bist du" nicht von Zion gemacht werden kann. Da ein feierlicher Abschluß der Gedankenführung v. 9ff. hier wohl am Platze ist, nehme ich an, daß er im Anfang von v. 15 und Schluß von v. 16 steckt in Gestalt einer Anspielung an den Schöpfungsmythus. Diese paßt hier sowohl wegen der Eingangsstrophe als wegen des Hauptgedankens der Dichtung. 17 Das 2. כוס ist als erklärende Glosse zu streichen.

19 Dies beides traf dich — wer klagte um dich?
Sturm, Sturz, Hunger und Schwert — wer tröstete dich?
20 Deine Söhne ohnmächtig wie das Wild im Fangnetz,
Erfüllt mit Jahwes Grimm, dem Zorn deines Gottes!

21 Drum höre nun dies, Elende,
die du trunken, doch nicht von Wein:
22 So spricht zu dir dein Gott, Jahwe, seines Volkes Streiter —
Ich nehme aus deiner Hand
den Becher des Taumels,
den Kelch meines Grimms,
Nicht sollst du ihn ferner mehr trinken, —
23 ich geb' ihn deinen Bedrückern,
Die höhnend zu dir gesprochen: duck' dich unserm Schritt!
Ja, du machtest deinen Rücken zum Boden,
wie eine Straße für Wandrer!

4.

52 1 Auf, auf, lege an dein Festgewand, Zion,
Dein Prachtkleid, Jerusalem, du heilige Stadt!
Nicht kommen mehr über dich unreine Heiden!
2 Entschüttle dich dem Staube, steh auf,
du Gefangene Jerusalem,
Gelöst sind deine Halsfesseln, du Gefangene Tochter Zion!
3 Ja, ohne Not wurdet ihr verkauft,
und ohne Entgelt werdet ihr frei!

---

19 Vielleicht sind aber החרב und הרעב nur Varianten zu השוד והשבר, denn es scheint, daß der Prophet in diesen beiden Strophen nur Kurzzeilen (Doppelzweier) verwendet hat. Aus diesem Grunde ist wohl auch in v. 20 שׁכבו als Glosse zu streichen. Desgleichen בראשׁ כל־חוצות. 22 Lies mit E. כה־אמר אֱלַיִךְ יהוה. — Auch hier ist כוס als Glosse zu streichen. 23 Lies ביד מֹונַיִךְ nach 49 26. 52 1 עז muß hier in Parallele mit תפארת den Begriff Schmuck, Pracht ausdrücken, wie E. richtig gesehen hat. — Vielleicht ist בגדי zu streichen; oder das 2. לבשי? 2 Lies שְׁבִיָּה ירושלם und dann הִתְפַּתְּחוּ. 3ff. Auch hier liegt wohl ein größerer Einsatz vor, wie schon die wiederholten Einleitungsformeln zeigen. Schweren Anstoß bietet vor allem der Widerspruch zwischen den Aussagen von v. 3 und v. 5. „Ohne Grund seid ihr verkauft worden“ kann nach 50 1 nur heißen, daß Jahwe sein Volk aus freien Stücken in die Sklaverei hingegeben hat, nicht aus Not, und daß er es darum auch nicht um

7 Siehe, über die Berge hin eilen die Füße des Boten,
Der Friede verkündet,
gute Botschaft bringt,
von Heil erzählt,
Der zu Zion spricht: dein Gott ward König!
8 Alle deine Wächter rufen, jubeln zumal,
Denn nun sehn sie's mit Augen,
wie Jahwe heimkehrt nach Zion.

9 Brecht aus in Jubel und jauchzt, ihr Trümmer Jerusalems,
Denn Jahwe erbarmt sich seines Volkes,
er erlöst Jerusalem!
10 Er offenbarte seinen heiligen Arm
vor den Augen aller Völker,
Und es schauen alle Enden der Erde
unseres Gottes Heilswerk!

---

schweres Geld wieder einlösen muß. In v. 4f. aber soll offenbar nachgewiesen werden, daß die babylonische Knechtschaft im Unterschied von der selbst gewählten ägyptischen und der von Jahwe gewollten assyrischen (lies mit E. בְּאַפִּי עֹשְׁקוֹ!) eine gewaltsame, wider Gottes Willen durchgeführte und durch brutale Härte ausgezeichnete gewesen sei. Denn so muß doch v. 5ª nach dem Wortlaut und der Forsetzung 5ᵇ verstanden werden:

Jetzt aber, wie steht's mir denn hier,
daß mein Volk genommen ward?
Ohne Grund sind seine Fürsten entehrt,
und ständig allezeit ist mein Name gelästert.

Das ist nun zunächst gar kein rechter Gegensatz, denn die Chaldäer haben doch Israel nicht gegen Jahwes Willen fortgeführt, vielmehr hat er sie auch damals בְּאַף, in seinem heiligen Zorn, also aus freien Stücken hingegeben. Sodann aber widerspricht dieser logische Schluß direkt der Aussage v. 3 und ähnlichen bei Deuterojesaja, in denen nachdrücklich die im Heilsplan Gottes begründete Absicht des babylonischen Exils betont wird. Es hilft auch nichts, mit der Massora חנם in v. 5 zum vorhergehenden Verbum zu ziehen, vielmehr wird der Widerspruch dadurch noch ärger. Endlich ist der abschließende v. 6 inhaltlich zu matt, um Deuterojesaja zugesprochen werden zu können. Auch E. hält v. 3—6 für einen späteren Einsatz. Es darf aber mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß v. 3 in der Form כִּי־חִנָּם נִמְכַּרְתֶּם וגו׳ ursprünglich ist. 7 Nach Buddes ansprechender Vermutung, הנכי מה־נאוו als Verschreibung von הִנֵּה מְמַהֲרוֹת zu erklären. 8 Lies כָּל־צֹפַיִךְ. — עין בעין erklärt E. wohl richtig als Maßausdruck: „genau". 10 יהוה ist wohl mit Budde zu streichen, חָשַׂף aber nicht wörtlich zu nehmen, sondern als

11 Fort, fort! Ziehet aus von dort! Macht euch nicht unrein!
Zieht aus aus Babel, laßt rein sein
die Jahwes Geräte tragen!
12 Nicht braucht ihr in Hast fortzuziehen,
nicht flüchtig das Land zu verlassen:
Jahwe zieht vor euch her
und euren Zug beschließet Israels Gott!

III. 52 13—55 13.

52 13 *Ja, mein Knecht kommt zum Ziel und wird groß sein,*
wird aufsteigen und hoch erhaben sein!
14 *Gleichwie sich entsetzten über ihn große Nationen —*
So entstellt, kaum noch menschlich war sein Aussehn,
und seine Gestalt kaum noch die eines Menschen! —
15 *So werden staunen über ihn große Völker,*
Könige werden ihren Mund verschließen.
Denn nie Erzähltes sehen sie mit Augen,
nie Gehörtes nehmen sie wahr!

53 1 *„Wer hätte geglaubt, was uns jetzt offenbart ist,*
und wer ist der, an dem Jahwe sich kundtat!

Synonymon zu גלה in der Bedeutung: die Machtfülle zum Bewußtsein bringen. 11 E. liest statt הברו : הָבֵרוּ, wohl mit Recht, denn die Anrede geht nicht bloß an die Träger der heiligen Gefäße. **52** 13 Eine andere Bedeutung kann ישׂכיל hier kaum haben. — Die Umstellung von נשׂא und ירום ist auch metrisch notwendig. 14 Lies עָלָיו. — E. vermutet ganz richtig den Ausfall eines dem גוים v. 15 parallelen Wortes, etwa עַמִּים. Nur so wird der Vers metrisch erträglich. — Lies weiter כִּי מָשְׁחָת. 15 Mit יזה ist nichts anzufangen; man kann nur sagen, daß hier ein dem שׁממו v. 14 begrifflich entgegengesetztes Verbum gestanden haben muß, etwa „staunen“. E. hat daher sachlich Recht mit seiner Konjektur יִתְמְהוּ. Er hat auch mit LXX עליו richtig zum 1. Halbstichos gezogen. Vielleicht ist רבים Zusatz. — In dem 2. Teile des v. 15 ist להם metrisch sehr lästig, daher wohl als Einsatz zu streichen. **53** 1 Das Lied beginnt ganz abrupt. Zwar findet bei Sellins Auffassung von על־מי = „über was für einem“, die ich oben aufgenommen habe, das Subjekt von ויעל eine Stütze, bleibt aber doch in mystischem Dunkel. Der עבד von 52 13ff. kann es ursprünglich nicht sein, weil hier nicht die Heiden reden, s. u. S. 113. Wie es scheint, ist auch E. der Meinung, daß 53 1ff. die direkte Fortsetzung von 52 13ff. ist. Er erklärt v. 1: Unglaublich ist, was wir vernommen haben; wer kann sich einen klaren Begriff

2 *Er wuchs auf wie ein Schößling, unscheinbar,*
wie eine Wurzel aus dürrem Lande,
War ohne Gestalt, daß wir ihn beachtet,
ohne Ansehen, daß er uns gefiele,
3 *Mißachtet und schwach,*
ein Mann der Schmerzen
und mit Krankheit vertraut,
Sodaß wir uns vor ihm verhüllten,
ihn verachteten, garnichts schätzten!

4 *Doch nein, unsre Krankheiten*
hat er getragen,
unsre Schmerzen erduldet —
Wir aber hielten ihn für gestraft,
von Gott geschlagen und geplagt!
5 *Und er war doch entehrt ob unsrer Vergehen,*
mißhandelt ob unsrer Sünden!
Strafe uns zum Heil lag auf ihm,
und durch seine Schläge ward uns Genesung.
6 *Wir alle irrten umher wie Schafe,*
wir dachten nur jeder an sich selbst,
Aber Jahwe ließ ihn treffen unser aller Schuld!

---

von Jahwes Arm (= Macht) machen. Aber der Ausdruck שמועה in Parallele mit נגלה muß den Begriff der von Gott gewirkten Mitteilung, des Offenbarwerdens eines früher verborgenen Tatbestandes enthalten, kann also nicht blos das Vernehmen von Geschichtlichem schlechthin bedeuten. Außerdem heißt es עַל־מי נגלתה, nicht אֶל־מי, was Budde und viele andere nicht beachtet haben. 2 לפניו erklärt E. durch „gradwegs, ohne Hinderniß", aber was soll das heißen? Man erwartet nach dem Gesetz des Parallelismus eine מארץ ציה begrifflich verwandte Aussage, denn alles spitzt sich in v. 2f. auf die Darstellung des Unscheinbaren und Unbedeutenden in der Ebedgestalt zu. Dem Bild vom שרש im dürren Boden muß also ein ähnliches vom יונק entsprochen haben. Daraus schließe ich, daß in לפניו ein stärkerer Textfehler steckt als die Exegeten zugeben wollen. Konjekturen wie לְפָנֵינוּ oder gar לְפָנִים sind matt. Oben ist wieder frei sinngemäß übersetzt. — ולא־הדר ist wohl Variante oder erklärende Glosse. 3 E. hat die Stelle von dem höchst verdächtigen Plural אישים befreit durch die glückliche Konjektur נבזה וְדַל אִישׁ מכאבות, und von der sehr harten Konstruktion מסתר פנים durch die Verbesserung וְנַסְתִּיר פָּנֵינוּ. Lies dann weiter וְנִבְזֵהוּ. 4 Lies נְשָׂאָם. 5 Als Synonymon zu מדכא (wörtlich: niedergetreten) und wegen der vorhergehenden Aussagen empfiehlt sich die Lesung מְחֻלָּל „entehrt". 6 פנה in der Wendung איש לדרכו פנינו

7 *Mißhandelt ward er und beugte sich,*
tat den Mund nicht auf,
Wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird,
wie ein Mutterschaf stumm;
8 *Aus Herrschaft und Gericht ward er gerissen (?),*
doch von den Seinen — wer dachte dem nach,
Daß er getilgt aus dem Lande der Lebenden,
ob der Sünde meines Volkes dem Tode gesellt.
9 *Ja man gab ihm bei Sündern sein Grab,*
seinen Hügel bei Übeltätern, —
Und er tat doch kein Unrecht,
und war kein Trug in seinem Munde!

10 *Aber Jahwe gefiel's, ihn zu mißhandeln,*
er ließ ihn leiden (?), daß er setze
sein Leben als Sühne:
„Leid soll er sehn gar lange Zeit,
aber mein Plan durch ihn gelingen!

---

bedeutet nach E. „sich seinen materiellen Interessen zuwenden". Dann liegt in תעה und dem Bilde von dem Kleinvieh nicht der Begriff des Abirrens vom Ziele oder vom Führer oder gar der Verirrung im Götzendienst, sondern lediglich der der Selbstsucht, des Suchens des eigenen Vorteils ohne Verständnis für die Interessen der Gesamtheit. 7 Da das Bild von der רחל in Verbindung mit dem Vorhergehenden für den Orientalen hinreichend klar ist (vgl. Ehrlich), bedarf es des Zusatzes לפני גזזיה nicht. Die letzten Worte sind zu streichen. 8 Da לֻקַּח nicht heißt: er wurde durch den Tod hingerafft, so wage ich die Konjektur מֵעֶצֶר (nach Jud. 18 7 und dem Gebrauch des Verbums עצר in 1. Sam. 9 17) = aus Herrschaft d. h. Königswürde. Dazu paßt m. E. מִשְׁפָּט (= Ausübung des Gerichts) als Explicitum des Begriffs der Herrschermacht gut. Auch E. bleibt bei der jetzt üblichen Erklärung: infolge von Einkerkerung und Gericht wurde er hingerafft. Aber von dem gewaltsamen Tode des hier verherrlichten Märtyrers ist an keiner Stellen mit klaren Worten die Rede, s. u. S. 130. — Am Schlusse liest E. nach ψ 88 4 הִגִּיעַ לַמָּוֶת, wörtlich: „er reichte (fast) bis an den Tod", eine sehr gute Emendation. An עמי ist nichts zu ändern, denn der Übergang von der 1. Plur. in die 1. Sing. ist in chorlyrischen Psalmen häufig, vgl. z. B. ψ 60. 9 Lies וַיִּתֵּן, ferner עֹשֵׂי רָע und mit E. בָּמָתוֹ, wenn man nicht בֵּיתוֹ vorzieht. 10 Auch hier hat E. m. E. mit glücklicher Hand eingegriffen. Er liest הֶחֱלִיאוֹ לָשׂוּם אשם נפשו (oder besser nach v. 5 הֶחֱלִיאוֹ?); dadurch wird auch ein guter Versbau gewonnen. Ferner: יראה רָעָה, wodurch das anstößige יראה זרע glücklich beseitigt ist. — Ist die 1. Person in v. 12 richtig überliefert, so

11 *Ja, des Leids soll er Fülle haben,*
satt werden von Unglück,
Aber Heil wird er schaffen den Vielen,
dieweil er trägt ihre Schuld!
12 *Drum geb' ich ihm sein Teil an den Großen*
und Mächtige als Beute,
Dafür, daß er sein Leben preisgab
und zu den Sündern gezählt ward —
Und er trug doch der Vielen Vergehen
und trat ein für die Sünder!"

1.

54 1 Juble, Unfruchtbare, die du nicht gebarst,
brich aus in Jauchzen, frohlocke, die du nicht kreißtest,
Denn mehr sind der Kinder der Verlassenen
als der Kinder der Vermählten ist Jahwes Wort!
2 Mache weit den Platz deines Zeltes,
und deiner Wohnräume Decken
spanne aus ohne Sparen,
Mache lang die Stricke, und die Pflöcke steck' fest,
3 Denn nach rechts und links wirst du dich dehnen,
Dein Same soll Völker beerben
und verwüstete Städte besiedeln!

4 Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht beschämt sein,
verstecke dich nicht, denn du wirst nicht geschmäht sein!

---

beginnt mit v. 10^b ein auf den Eingang 53_1 zurückschlagender direkter Gottesspruch über das gottgeordnete Leid des Märtyrers. Man muß dann חֶפְצִי lesen. 11 E. schlägt vor יַרְוֶה und בְּרָעָתוֹ zu lesen; vielleicht noch besser ist es, einfach בְּרָעָה zu lesen und das ו zum Folgenden zu ziehen: וְהִצְדִּק יַצְדִּיק לָרַבִּים (so richtig E.). עבדי ist vielleicht erst später eingesetzt; streicht man das Wort, so schließt das Gedicht mit 5 Fünfern 3 : 2, was wohl beabsichtigt ist. 12 Lies mit E. אֶחְלָק־לוֹ. Das 2. Verb ist sachlich überflüssig und schafft nur eine sehr geschraubte Konstruktion. Es ist wohl mißverstandene Randvariante zu אחלק. — Entbehrlich ist auch למות, da הערה נפש vollkommen klar ist, vergl. die verwandten Ausdrücke Jud. 5_{18} und 9_{17}. Auch Jud. 5_{18} ist wohl למות (lies לַמָּוֶת) erklärender Zusatz. **54** 2 Lies הַטִּי. Die richtige Erklärung der einzelnen Züge dieses entzückenden Bildes aus dem orientalischen Familienleben hat E. gegeben. 4 E.'s Konjektur וְאַל־תֵּעָלְמִי כִּי־לֹא תֶחְרָפִי löst in genialer Weise die Anstöße, die der 2. Halbstichos bietet. — Leider hat E. den

Die Schande deiner Jugend wirst du vergessen,
und der Schmach deines Wittums nicht mehr gedenken,
5 Sieh, dein Gemahl ist dein Schöpfer,
Jahwe Ṣebaoth ist sein Name,
Und dein Erlöser ist Israels Heiliger,
der Gott aller Welt geheißen!
6 Denn wie ein Weib, das verlassen,
und bekümmerten Sinns ist,
ersieht dich Jahwe,
Und wie ein Jugendgemahl, die mißfiel,
so bist du deinem Gott.
7 In kurzem Zorn ließ ich dich fahren,
aber in dauernder Liebe hol' ich dich heim.
8 Im Groll barg ich mein Antlitz
einen Augenblick dir,
Aber mit ewiger Huld erbarmt' ich mich deiner,
spricht dein Erlöser!

9 Wie bei Noahs Flut geht's mir jetzt:
Wie ich schwur, nie soll mehr die Sündflut
kommen über die Erde,
So schwur ich, dir nimmer zu zürnen noch dich zu bedräuen!

---

schwierigen Ausdruck בשת עלומיך nicht erklärt. Er kann sich weder auf die ägyptische Knechtschaft beziehen, denn das fiele ganz aus dem Gedankengange und Bilde heraus, noch kann das Wort „Altjungfernschaft" bedeuten, wie Budde meint, denn das verdürbe das schöne Bild vollständig und ist widersinnig. Man wird den Ausdruck nach v. 6 verstehen und die Jugend auf die ganze bisherige Entwicklung Israels im Gegensatz zu seiner künftigen unendlichen Herrlichkeit, dem reifen Alter Israels beziehen müssen. 5 Lies בְּעָלַיִךְ. Der Fünfer 2:3 ohne folgenden Fünfer 3:2 ist in diesem Strophenbau auffallend. Vielleicht schrieb der Prophet nur כי בעליך עשיך יהוה וגאלך קדוש ישראל. 6 Auch hier hat erst E. den Weg zum Verständnis gewiesen dadurch, daß er den Sinn der Prädikate und die poetische Freiheit im Ausdruck aufgedeckt hat. Damit erübrigen sich die bisherigen Versuche, den Text zu verbessern. 7 Lies mit E. בְּרֹגֶז קטן, nur dies ergibt einen erträglichen Parallelismus zu רחמים גדלים. 8 Streiche בשצף und lies בְּקֶצֶף. Am Schluß ist wohl יהוה Zusatz. Er verdirbt den gewiß beabsichtigten Schlußreim. 9 Besser als כִּימֵי ist Buddes Vorschlag כְּמֵי. Da aber die Anknüpfung mit כי nicht gut fehlen kann, so wird man כי מי als Verschreibung von כִּי כְמֵי ansehen dürfen, oder genauer von כִּי כְמֵמֵי, denn diese abschließende Strophe

10 Mögen die Berge weichen und die Hügel wanken —
Meine Gnade soll nicht von dir weichen
und der Bund meines Heils nimmer wanken,
So spricht dein Erbarmer Jahwe.

2.

11 Du Elende, Sturmbewegte, ohne Tröstung!
Sieh, ich fasse in Gold deiner Mauern Gestein
und gründe dich auf Saphir,
12 Ich mache deine Zinnen aus Rubin
und deine Tore aus lichtem Karfunkel,
Und deinen Wall aus köstlichem Gestein!
13 [All deine Kinder sind Jahwe-Gelehrte,
ja groß ist dein Glück,
14 auf Gerechtigkeit bist du gegründet!]

14 Fern bist du von Drangsal, du hast sie nicht zu fürchten,
von Sturm und Sturz, sie nahen dir ja nicht.
15 . . . .
16 Sieh, ich habe den Schmied geschaffen,
Der da bläst in sein Kohlenfeuer
und schmiedet ein Gerät nach seiner Arbeit, —
Ich aber schuf auch den Verderber, zu vernichten!

---

sollte wohl durch eine Reihe eingeleitet und abgeschlossen werden. Möglich wäre es auch, daß der Prophet schrieb כִּי כְמֵי נֹחַ זֹאת לִי אָמַר יְהוָה, also mit einem Vierer anhob. — Am Schluß des ganzen Verses ist wohl עַד ausgefallen. 11 Mit E. lese ich מַשְׁבֵּץ בַּפֹּז. — Lies הֵן oder streiche הִנֵּה aus metrischen Gründen. 13 M. E. ist die Textänderung בֹּנָיִךְ unmöglich, da Jahwe in v. 11f. selbst als Erbauer des Wunderbaus des neuen herrlichen Jerusalem gedacht ist (anders 60 10!). Und was soll das heißen, daß die Erbauer von Gott Gelehrte sind (לִמּוּדֵי יהוה = θεοδίδακτοι)? Zieht man v. 13[a] zum Folgenden und liest statt ורב שלום בניך : וְרַב שְׁלוֹמֵךְ, so erhält man wenigstens einen glatten Siebener. Es ist also nicht nötig v. 14[a] mit E. zu streichen, aber es ist zu erwägen, ob nicht der ganze v. 13 Zusatz ist. Denn in diesem ganzen Schlußabschnitt ist nirgends von der gottgefälligen Art der Bürger des neuen Zion die Rede, sondern ausschließlich von Jerusalems zukünftiger Größe im Besitz der Gnadengegenwart Gottes und von seinem äußeren Glanze und Glück. Man beachte auch den ganz verschiedenen Gebrauch von צדקה in v. 14 und 17. 14 רחקי hat E. richtig als deklaratives Piel erklärt: „wisse dich fern von Drangsal“. 15 wird auch von E. für völlig verderbt gehalten.

17 Keine Waffe, die geschmiedet,
wird wider dich vermögen,
und jede Zunge, die wider dich zeugt, über-
[führst du!
Das ist das Teil der Knechte Jahwes,
und ihr Lohn von mir, spricht Jahwe.

3.

55 1 All' ihr Durstigen, her zum Wasser!
Und ihr Brotlosen, her und esset!
Kaufet und esset, daß ihr satt habt,
ohne Geld und ohne Zahlung Wein und Milch!
2 Was zahlet ihr Geld für Nichtbrod
und eurer Hände Erwerb für das, was nicht sättigt?
Höret nur auf mich, so esset ihr Gutes,
und eure Seele erquickt sich an Fett!
3 Neiget mir zu euer Ohr und Herz,
höret, so habt ihr auch Leben!

Sieh, ich schließe mit euch einen Bund auf ewig,
die Huld, die ich David verheißen:
4 Wie ich ihn machte zum Fürsten von Völkern,
zum Fürsten und Gebieter von Nationen,
5 So wirst du Völkern, die du nicht kennst, befehlen,
und Völker, die dich nicht kennen, werden zu dir eilen,
Um Jahwes, deines Gottes, willen,
des Heiligen Israels, weil er dich verherrlicht!

---

17 Lies mit E. יוּצָא entsprechend dem מוּצִיא v. 16 und ziehe עליך zum folgenden. Auch aus metrischen Gründen ist diese Änderung notwendig. Darum muß aber auch trotz E. לַמִּשְׁפָּט als erklärender Zusatz gestrichen werden. 55 1 Ich lese nach E.'s Vorschlägen in v. 1b שִׁבְרוּ וְאִכְלוּ לָשֹׂבַע, glaube aber, daß er den 2. Halbstichos von v. 1a zu Unrecht streicht. Hier hat Duhm vorgeschlagen וַאֲשֶׁר אֵין־לוֹ כֹחַ אִכְלוּ; besser noch ist die Konjektur ואשר אֵין־לוֹ לֶחֶם אכלו. 4 Lies mit E. נָגִיד לְעַמִּים. 6 ff. Der Zusammenhang von v. 4 ff. und v. 8 ff. wird durch den nüchtern lehrhaften Abschnitt v. 6 f. gestört. Er steht auch in Widerspruch mit v. 1 ff., denn die Ermahnung an die Sünder paßt nicht zu der Aufforderung an die nach dem Heil Verlangenden, an die sich nach v. 1 der ganze Abschnitt wendet.

Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken,
und eure Wege nicht meine Wege:
9 Nein, wieviel höher der Himmel als die Erde,
So sind höher meine Wege als eure,
und meine Gedanken als eure Gedanken!
10 Denn wie der Regen und Schnee hernieder
vom Himmel kommt,
Und dorthin nicht zurückgeht,
ehe er tränkte die Erde,
daß sie zeugt und sproßt,
Und also gibt Samen zum Säen, und Brot zu essen:
11 So ist's mit meinem Wort, das ich gesprochen:
Es kehrt nicht ohne Frucht zu mir zurück,
Sondern wirkt, woran ich Gefallen,
und bringt zum Ziele, wozu ich's gesandt!

12 Ja in Freuden sollt ihr fortziehen,
in Frieden geleitet werden.
Berge und Hügel sollen laut aufjubeln,
und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen.
13 Statt des Dorngestrüpps sollen Cypressen aufwachsen,
statt der Distel der Steppe die Myrthe grünen —
Jahwe zum Ruhm wird's geschehen,
zum ewigen Zeichen, untilgbar!

---

8 Das schließende נאם־יהוה ist zu streichen. 9 Lies כְּגְבֹהַּ. 10 Lies mit E. ונתן זרע לַזֹּרֵעַ ולחם לָאֹכֵל. 11 אשׁר־יֵצֵא מפי. 12 לפניכם ist metrisch unmöglich, da hier am Schluß offenbar die vollen Doppelvierer beabsichtigt sind. 13 וְתַחַת הסרפד (so ist zu lesen) ist frei sinngemäß wiedergegeben worden. Das 2malige יעלה ist beabsichtigt, vgl. v. 4 und 5 u. ö.

II. Die isagogischen Probleme.

1. Die Kritik des von Budde vorgetragenen Verständnisses der Schrift Jes. 40ff. hat m. E. bei den isagogischen Problemen einzusetzen. Wir haben uns, von der Lektüre dieser prophetischen Schrift herkommend, zuerst die Frage vorzulegen: Welches ist der unmittelbare Eindruck dieser 16 Kapitel auf den aufmerkamen Leser?

Die prinzipielle Antwort darauf haben die Exegeten längst gegeben, indem sie fast einmütig hinter Kap. 48 einen scharfen Einschnitt feststellten. Tatsächlich ist hier ein erster Ruhepunkt in der Gedankenführung. Die Aufforderung zum schnellen Auszug aus Babel schließt den Inhalt der ersten 9 Kapitel wie mit einem starken Akkord ab. Aber es ist das nicht der einzige derartige Einschnitt. 52 11 f. ertönt zum zweiten Male die Aufforderung zum Auszuge aus Babel, nur mit dem Unterschied, daß hier nicht zum eiligen Verlassen des feindlichen Landes gemahnt wird, sondern ausdrücklich betont ist, Israel werde in feierlichem Prozessionszuge mit seinem Gott an der Spitze fortziehen dürfen. Und zum dritten Male wird vom Auszuge gesprochen am Schluß der ganzen Schrift 55 12 ff., und zwar wie 52 11 f. mit ausdrücklicher Betonung des friedlichen, freudigen Charakters dieser Auswanderung. Nur ist hier statt der imperativischen Formulierung des Gedankens die der Zusicherung und Verheißung gewählt. Und blicken wir über diesen Schlußvers der Schrift hinaus in die folgenden Kapitel, so treffen wir noch ein viertes Mal auf diese Form des Abschlusses durch Aufforderung zum Auszuge aus dem heidnischen Gebiet, nämlich 62 10, wo nach dem Urteil der Exegeten ein Gedicht zu Ende geht, das mit der Schrift Deuterojesajas sprachlich, stilistisch und inhaltlich sehr eng verwandt ist und wahrscheinlich aus dem Jüngerkreise des großen Unbekannten hervorgegangen ist.

Jes. 40ff. geben sich also selbst als ein Werk zu erkennen, das mindestens aus drei Hauptteilen besteht, die sich alle zu demselben Schlußgedanken hin entwickeln. Das will ja nun an und für sich noch nicht viel bedeuten, denn diese Stilform könnte beabsichtigt sein, und die Schrift trotzdem eine in sich geschlossene Einheit bilden. Aber diese immerhin auffällige Erscheinung gewinnt größere Bedeutung in Verbindung mit einer andern formalen Eigentümlichkeit unsrer Kapitel. Es ist längst festgestellt und als Beweismittel verwertet worden, daß Kap. 40—48 in viel höherem Sinne eine Einheit bilden als Kap. 49—55. Der Hymnenkranz Kap. 40 bis 48 ist, von einigen Einschüben abgesehen, ein in sich geschlossenes, abgerundetes Ganzes, eine wirkliche Dichtung von formal-ästhetischem und religiösem Gesichtspunkt aus. In meinem eingangs erwähnten Artikel über die Ebed-Jahwe-Lieder habe ich das ausführlich nachgewiesen und beharre bei dem dort gewonnenen Ergebnis: „Überschauen wir den Aufbau von Kap. 40—48, so bemerken wir eine bewundernswerte Geschlossenheit der Gesamtkomposition und ihrer fünf Teile. Jeder Gesang bildet eine in sich geschlossene dichterische Einheit, und alle fünf fügen sich derart zu einer höheren Einheit zusammen, daß der dritte, der uns mit seiner Theodizee auf den Höhepunkt der ganzen Gedankenentwicklung führt, von den andern umrahmt wird. Sie bilden gleichsam den Auf- und Abgesang zu dem Korpus dieser gewaltigen religiösen Dichtung, die in der heilsgeschichtlichen Deutung des göttlichen Gerichts über Israel gipfelt und durch die sich als Grundmotiv der unerschütterliche Glaube an den allmächtigen Gott, der sich Israel offenbart hat, und an seinen Heilsplan hinzieht“.

Kommt man von diesem ersten geschlossenen Hymnenkranz zu Kap. 49ff., so ist der ästhetische Eindruck ein wesentlich anderer. Hier fehlt es zwar nicht an der Kraft, ein Thema durchzuführen, aber es fehlt an der Geschlossenheit des Ganzen. Ein innerer Fortschritt, der einem Höhepunkte zustrebte und dann ausliefe in einen einzigen kräftigen Schlußton, ist nicht zu bemerken. Vielmehr wird ein Thema in drei parallel laufenden Gesängen behandelt. Die in diesem 2. Teil enhaltenen 3 Abschnitte vom Ebed aber können den Gesamteindruck nur befestigen, daß in Kap. 48ff. mehrere inhaltlich und formal verwandte Dichtungen wie Perlen auf eine Schnur gereiht sind.

Der erste unmittelbare Eindruck, den die Lektüre von Jes. 40ff. auf jeden machen wird, der nicht mit einer fertigen Meinung über diese Kapitel an sie herantritt, spricht also nicht für Buddes These. Was er als ein wichtiges Resultat seiner Exegese hinstellt, die Einheitlichkeit der ganzen Schrift, ihre innere Geschlossenheit und logische Folgerichtigkeit, springt keineswegs ohne weiteres in die Augen. Das ist aber sehr auffällig, denn man darf doch erwarten, ein Literaturwerk, das von einem einheitlichen Gedanken aus nach einem kunstvollen Plan entworfen sein soll, werde sich dem Leser auch schon äußerlich und rein ästhetisch als festgeschlossene Dichtung zu erkennen geben. Wollte B. einwenden, das sei der Fall, wenn man nur die umstrittenen Ebed-Stücke genügend berücksichtige, so werden andere die gegenteilige Auffassung vertreten, daß der Eindruck der Einheitlichkeit der ganzen Schrift durch diese Abschnitte eher noch mehr gestört, als verstärkt wird. Man wird auch B. gleich hier entgegenhalten, seine Beweisführung für den planvollen Aufbau der Kap. 40ff. versage schon im Anfang, weil beim besten Willen nicht einzusehen ist, wie 421ff. „vollends die Brücke zwischen Israel und der Heidenwelt schlagen“ könne im Sinne des Israel zugewiesenen Berufes, diese zu Jahwe zu bekehren, nachdem vorher von diesem Verhältnis Israels zu den Heiden auch nicht die leiseste Andeutung gemacht worden ist!

Aber vielleicht ist die Schrift doch einheitlich und der aus der ersten Lektüre gewonnene Eindruck eine Täuschung! Machen wir uns also noch einmal den Inhalt der Kapitel durch eine kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken klar! Dabei sollen wieder die umstrittenen Abschnitte durch den Druck herausgehoben werden, um für die Frage nach der Einheitlichkeit der Schrift gleich im ganzen Umfange den Grund zu legen.

2. Wir folgen bei dieser Analyse der in der Übersetzung angewendeten Verteilung des ganzen Inhalts auf zwei Hymengruppen — ihre Berechtigung leuchtet ja ohne weiteres ein — und der dort durchgeführten feineren Gliederung dieser beiden Hauptteile in Gesänge und einzelne Gedankengruppen innerhalb dieser. Darin mag ja dies und jenes disputabel sein, indeß auf die Erkenntnis und Herausstellung der großen Grundgedanken der Schrift können solche Abweichungen in der Ab-

grenzung der Unterteile keinen Einfluß ausüben, wofern man sich nur hütet, die Beziehungen zwischen diesen und damit das Gewebe des Ganzen fester zu ziehen, als der prophetische Dichter selbst getan hat. Bezüglich der Ebed-Stücke, um die der Kampf geht, sei nur bemerkt, daß ich mit Budde in der Zerlegung derselben in je 2 Abschnitte (42_{1-4} und $_{5-9}$ 49_{1-6} und $_{7}$ff. 50_{4-9} und $_{10}$f. 52_{13-15} und 53_{1}ff.) übereinstimme. Auch darin, daß 42_{5}ff. und 49_{7}ff. auf Israel als Volk gehen, während unsere Anschauungen über 50_{10}f. und 53_{11}f. auseinandergehen. Die exegetischen Differenzen betreffen also nur die eigentlichen Lieder vom Ebed und untergeordnete Punkte. Dadurch, daß in der folgenden Inhaltsangabe jede Deutung der Ebedfigur über das hinaus, was der Dichter selbst sagt, und in 53_{1}ff. die Deutung der Redenden vermieden worden ist, dürfte der Vorwurf ausgeschlossen sein, die Aufweisung der Grundgedanken sei gerade in den entscheidenden Abschnitten von dem subjektiven exegetischen Verständnis beeinflußt.

A. Die Jakob-Israel-Hymnen.

I. 40_{1-31}.

1. 40_{1-2} Leitmotiv der ganzen Schrift: Die verheißene Heilszeit für Israel ist gekommen. Die Schuld ist gesühnt.

40_{3}ff. Jahwe kommt zu seinem Volke, erlöst es aus der Gewalt der Feinde, die es niederhalten und bringt es als Beute heim in sein Land, denn sein Verheißungswort kann nicht leer ausgehen.

2. 40_{12}ff. Jahwe ist der Allmächtige als Schöpfer von Himmel und Erde und als Lenker der Völkergeschichte. So wunderbar wie seine Werke ist auch sein Heilsplan. Kein Gottesbild kann seine Allmacht und Weisheit fassen, kein endlicher Verstand sein Wesen ausdenken. Er ist der Ewige und der einzige Gott, der Herr über alles Geschaffene, dem kein göttliches Wesen auch nur von ferne zu vergleichen ist. So hat es Israel von jeher gewußt, und dessen soll es jetzt gedenken.

3. 40_{27}ff. Wozu also der müde Kleinglaube? So wahr Jahwe der ewige, allmächtige, einzige Gott ist, wird er sich als Israels Heiland offenbaren. Darum: habt Glauben, denn nur wer stark ist im Glauben, hat eine Zukunft!

II. 41_{1-29}.

1. 41_{1}ff. Jahwes Selbstoffenbarung vor der Welt im Götterstreite: Er allein, der Ewige und Allmächtige, ist es, der die große Wendung in der Weltgeschichte gewirkt hat, die sich jetzt vor aller Augen vollzieht: den Zusammenbruch der bestehenden Staatenordnung.

2. 41_{8}ff. Darum soll der Liebling Jahwes, sein auserwähltes Volk Israel, nicht ängstlich in die Zukunft sehen. Es hat ja den allmächtigen Herrn der Welt zum Helfer und Freund. Er wird ihm die gegenwärtige Not zum höchsten Glück wandeln, zum Triumph über die Feinde und zum Segen der so sehnsüchtig erhofften Heilszeit mit ihren leiblichen und geistigen Gaben. Daran wird die Welt erkennen, daß Jahwe der eine wahre Gott ist und keiner neben ihm.

3. 41_{21}ff. Weitere Selbstoffenbarung Jahwes im Götterstreite: die Götter der Heiden sind machtlose Wesen, nur in Israel gab und gibt es Offenbarung der Gottheit im Vorhersagen des kommenden Weltlaufes. Oder wo wäre je von ihrer einem der Lauf der Welt im voraus verkündet worden? Weder früher, noch jetzt ist das geschehen. Wie Jahwe allein den Helden erkoren hat, der jetzt die Welt unterwirft, so hat es auch allein in Israel eine Offenbarung des Zukünftigen gegeben, das jetzt Wirklichkeit wird. Denn nur Israels Gott ist wahrer Gott, der Lenker alles geschichtlichen Lebens.

III. 42_{1}—44_{23}.

42_{1-4}: *Der Ebed Jahwes nach göttlichem Urteil: Er ist Jahwes erwähltes Werkzeug. Erfüllt von seinem Geist wird er der Welt die wahre göttliche Lebensordnung (Religion) bringen, in stillem, allem Marktschreierischen abholden Wirken, ein rechter Seelenarzt, unermüdlich und treu in seinem hohen Beruf, bis er das von Jahwe gesteckte Ziel, der Missionar der Heidenwelt zu sein, erreicht hat und so die Sehnsucht der Menschheit gestillt wird.*

42_{5-9}: *Dieser Ebed ist Israel, das von Jahwe erwählte und zum Bundesmittler für die Heidenwelt bestimmte Volk. So ist es Jahwes Heilsplan mit Israel, den er ausführen wird, er ganz allein als der Herr der Welt. Und schon verwirklicht sich dieser Heilsplan. Schon sind die prophetischen*

Worte vom kommenden Heil Wahrheit geworden, die von Israel erhoffte Heilszeit ist da. Aber dieses Heil soll viel größer sein als es das geknechtete und verachtete Israel zu hoffen wagt: selbst erlöst soll es der Welt die Erlösung bringen.

---

1. 42 10 ff. Jahwes Eifer für sein geknechtetes Volk ist mächtig erwacht. Lange hat er ruhig mit angesehen, wie Israel der Weltmacht ausgeliefert war, jetzt steht er da, wie ein Kriegsheld kampfbereit, und erhebt den Schlachtruf. Neues, Unerhörtes schafft er zur Rettung seines Volkes. Die Welt muß sich wandeln, Licht wird Finsternis und Finsternis Licht, daß Israel gerettet werde und die Heidenwelt im Staub liege vor dem, der allein Gott ist.

2. 42 18 ff. Das Problem von Israels Leiden. Trotz allem, was Gottes Volk in einer bewegten Geschichte erfahren und aus Prophetenmund gehört hat, ist es taub und blind geblieben für Jahwes wunderbare Wege mit Israel. Wäre es in Jahwes Heilsplan eingedrungen, so wüßte es um den göttlichen Zweck seines Leidens. Denn nur zu seinem Heil ist es in Schmach und Schande geraten. Jahwe selbst war es, der sein Volk in dieses Elend hingab. Und das ist geschehen, auf daß die „Thora“ d. h. die Verkündigung der Propheten, deren Inhalt das kommende Reich Gottes war und ist, in ihrer ganzen Herrlichkeit erstrahle: Jahwes Wege mit Israel sind über alles menschliche Verständnis hinaus wunderbar. Er läßt das größte Heil hervorgehen aus der tiefsten Schmach seines Volkes, zu seines Namens Ehre.

3. 43 1 ff. Darum soll Israel furchtlos in die Zukunft schauen. Jahwe ist sein Heiland in aller Not, er wird Israel in der jetzigen großen Weltwende erlösen aus der Hand der Weltmacht und die zerstreuten Glieder seines erwählten Volkes sammeln zum Bau des Gottesreiches.

4. 43 8 ff. Israel soll in der Völker- und Götterversammlung auftreten als Zeuge für Jahwes einzigartige Macht und Größe, wie sie gerade jetzt wieder in Cyrus' vorher verkündetem Siegeslauf offenbar wird. Ist es doch mit seinem wunderbaren Geschick der lebendige Beweis dafür. Darum soll es aber auch endlich zur vollen Erkenntnis dieses seines Gottes vordringen und Glauben haben an ihn als den Einzigen und Ewigen, den Erlöser seines erwählten Volkes.

5. 43 16ff. Glauben soll Israel aber auch an Jahwe als den Gott der Vergebung. Fort mit dem quälenden Sünden- und Schuldgefühl! Jahwe hat Großes vor mit dem Volke, das er sich erwählt hat. Zwar Israel hat das Heil, das ihm jetzt beschert wird, nicht verdient, denn es war je und je ein ungehorsames Volk, aber Jahwe hat ihm seine Sünden vergeben und schenkt ihm aus Gnaden die große, herrliche Zukunft, die er seinem erwählten Volke bestimmt hat. Er wird seinen Geist ausgießen auf Israel und so ein neues Volk schaffen, das freudig seinem Gott dient und mit Stolz den Namen Israel trägt. Darum nochmals: fort mit dem drückenden Gefühl der Sündenschuld und dem Zweifel! Jahwe, der Ewige und Einzige, der Lenker alles geschichtlichen Lebens, dem nichts gleicht, hat Großes mit seinem Volke vor. Fort auch mit der Angst vor dem, was jetzt in der Welt vorgeht! Jahwe hat es ja längst vorausgesagt. Er hat Israel seine Sünden vergeben und es in Gnaden wieder angenommen. Des soll sich Israel getrösten in dem Bewußtsein, Jahwes auserwähltes Volk zu sein, und soll sich von ganzem Herzen ihm wieder zuwenden.

IV. 44 24—45 25.

1. 44 24ff. Cyrus ist das von Jahwe bestimmte Werkzeug zur Ausführung seines Heilsplanes. Jahwes Wille ist es, daß Jerusalem und Juda wieder erstehen und der Tempel gebaut werde. Darum gibt er dem Cyrus Sieg über die Könige der Welt und alle ihre Schätze zur Beute. Jahwe hat ihn längst als seinen Knecht ersehen und ihn ausgerüstet, denn nur er ist der Herr der Welt. Und als der Ewige und Allmächtige wird er durch Cyrus' Siege der Heidenwelt offenbar werden.

2. 45 9ff. Wer wagt es da, mit Jahwe zu hadern, daß er durch die neue heidnische Weltmacht, die in Cyrus auftritt, Israel die Erlösung bringen will? Wer will ihm Vorschriften machen über seine Wege mit seinem Volke? Der allmächtige Herr der Welt hat es gerade so in seiner Weisheit geordnet. Cyrus ist sein Knecht, der für ihn Israels Heil schaffen muß ohne Entgelt, ohne Geschenk.

3. 45 14ff. Und er wird mehr schaffen als das neue Jerusalem mit dem neuen Tempel und die Heimkehr der Gefangenen

Israels. Die Völker, die er mit Jahwes Kraft und Willen unterjocht hat, wird er Israel zum Eigentum übergeben, und sie werden sich bergen in dem Schutze des Gottes dieses Volkes mit dem Bekenntnis zu seiner alleinigen Gottheit. So wird der Wahnglaube von der Macht und dem Wissen der Götzen gebrochen und die Welt zu Jahwe bekehrt, dem alleinigen Gott, dessen Allwirksamkeit sich in diesen geschichtlichen Vorgängen von neuem erweist und dessen Offenbarungswort allezeit klar und wahr gewesen ist.

4. 45_{20}ff. Darum soll auch die Heidenwelt, die nicht durch Cyrus' Siegeslauf zu Israel und seinem Gott geführt werden wird, freiwillig dem Dienste der eitlen Götzen entsagen und vor dem sich anbetend niederwerfen, der sich durch die prophetische Weissagung vom geschichtlichen Kommen der Heilszeit als Herrn der Völkerwelt erwiesen hat. Denn in Jahwes Heilsplan ist es von jeher beschlossen, daß noch einmal die ganze Völkerwelt sich zu ihm bekennt als dem alleinigen Gott und so Israels Sieg und Triumph vollständig wird.

V. 46_{1}—48_{21}.

1. 46_{1}ff. Die Ohnmacht der Götzen wird im Zusammenbruch der Weltmacht Babel offenbar: die fliehenden Chaldäer retten mit Mühe die Bilder ihrer Götzen auf die Lasttiere und schleppen sie so mit sich ins Exil. Die Menschen müssen die Götter beschützen! Israels Gott dagegen ist je und je der Schützer und Träger seiner Gläubigen gewesen und wird es bis in fernste Zukunft sein. Darum kein Vergleichen Jahwes mit den Götzen! Er allein ist Gott. Er hat sich früher durch Voraussagen des geschichtlichen Weltlaufs und jetzt durch Bestellung des Cyrus zum Organ seines Heilsplanes mit Israel als den Einzigen und Allmächtigen erwiesen. Sein Wort wird sicher zu stand und Wesen kommen. Fort also mit dem Zweifel und Kleinglauben!

2. 47_{1}ff. Das Schicksal der Weltmacht ist besiegelt: Jahwes Gericht trifft Babel, die stolze Herrin der Welt, weil sie sich göttergleich dünkte im Besitz ihrer Macht, Bildung und astrologischen Weisheit, und weil sie das auserwählte Volk wider Gottes Heilsratschluß mit ihm geplagt hat.

3. 48_{1-11}. Der Widerspruch der lauen Elemente in Israel gegen Jahwes wunderbare Wege mit seinem Volke, wie sie jetzt in Cyrus' Siegeslauf offenbar werden, entspringt dem alten sündigen Triebe Israels, der Jahwe zu besonderen Zuchtmitteln zwingt. Einst hat er dem Volke durch die Propheten das kommende Strafgericht verkündet, lange ehe es eintraf, und dann hat er es urplötzlich kommen lassen. Dadurch sollten sie von Jahwes alleiniger Göttlichkeit und Macht gegenüber den Götzen, die sie verehrten, überzeugt werden. Jetzt verkündet Jahwe seinem Volke etwas ganz Neues, Unerhörtes und ihm ganz Unbekanntes, etwas, wovon es vordem garnichts hören konnte, weil Gott davon geschwiegen hat, nämlich die Heraufführung der Heilszeit durch Cyrus. Dadurch soll Israel wiederum zur Überzeugung von der Einzigartigkeit seines Gottes gebracht werden. Solche Mittel muß Jahwe anwenden, um die Halsstarrigkeit Israels zu brechen und das Volk, in dem er sich nach ewigem Ratschluß verherrlichen will, innerlich reif zu machen. Ebendarum hat er es auch nicht im früheren Strafgericht vernichtet.

4. 48_{12-21}: Jahwe, der Erste und Einzige, der ewige Gott und Schöpfer des Alls, hat Cyrus erwählt, seinen Heilsratschluß im Gericht über die Weltmacht zu realisieren. Israel aber soll sich das wunderbare Werden eines Neuen in der Weltgeschichte, wodurch Jahwe wieder seine Gotteinzigkeit beweist, zur Mahnung werden lassen, hinfort in festem Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu wandeln und so der Segnungen der Heilszeit sich würdig zu erweisen.

B. Die Zion-Jerusalem-Hymnen.

I. 49_{1}—50_{3}.

49_{1-6}: *Der Ebed Jahwes sagt über sich selbst aus: Er ist von Geburt an von Gott ausersehen zu seinem besonderen Beruf, dazu ausgerüstet und wohl behütet worden. Der Beruf aber sollte sein, Israel seinem Gott wieder zuzuführen. Aber freilich, er mußte auf sein Berufswirken mit dem schmerzlichen Empfinden zurückblicken, daß er sich umsonst gemüht habe. Ihm blieb nur die auf dem sittlichen Bewußtsein der Pflichterfüllung beruhende*

fromme Hoffnung, daß Gott ihn noch zu dem verdienten Lohn kommen lassen werde. Diese verwirklicht sich jetzt, aber in viel höherer Art, als er selbst erwarten durfte: Größeres hat Gott jetzt mit ihm beschlossen, als den Dienst an Israel. Er hat ihn zum Dienst an der ganzen Menschheit bestimmt, ihn zum „Licht der Heiden" bestimmt, um das die Völker umspannende Gottesreich in die Erscheinung treten zu lassen.

49$_{7}$: *Der Ebed ist Israel. Ihm gilt diese herrliche Verheißung, dem jetzt so verachteten und geknechteten Volke. Ja, die Herrscher der Welt werden staunend Israels Stellung in Jahwes Heilsplan erkennen, sich ehrfürchtig vor dem Volke des allmächtigen Gottes verneigen und so ihm die Ehre geben.*

---

1. 49$_{8}$ff. Die Gnadenzeit für Israel ist gekommen. Jahwe wird sein Volk aus der Knechtschaft der Völker wunderbar heimführen in die alte Heimat und ihm dort wieder Wohnsitze geben. Aus allen Himmelsrichtungen werden die zerstreuten Söhne Israels zurückkehren ins Vaterland.

2. 49$_{14}$ff. Zion soll nicht sagen, Jahwe habe es vergessen. Gott ist nicht Mensch, wie wird er seine heilige Stadt vergessen. Nein, er hat sie alle Zeit vor Augen, und nicht lange mehr wird es dauern, dann werden die verloren geglaubten Kinder der Mutter Zion heimkehren in das wieder erstehende Land, die Feinde Jerusalems aber werden eiligst abziehen. Dann wird es bald an Platz gebrechen für die große Menge der Bewohner.

3. 49$_{22}$ff. Jahwe wird den Völkern der Welt den Befehl geben, die versprengten Kinder seines Volkes heimzubringen. Könige und Fürsten werden Israel dienen und ihm huldigen, und so werden sie zur vollen Erkenntnis von der Macht und Größe seines Gottes kommen. Bei Menschen mag ja Israels Befreiung aus der Knechtschaft unmöglich erscheinen, bei Gott ist sie es nicht: er selbst streitet für sein Volk und erlöst es und läßt die Feinde Israels sich selbst vernichten. So wird die ganze Welt von Jahwes alleiniger Gottheit überzeugt werden.

4. 50$_{1}$ff. Nichts kann Jahwe hindern, sein Volk zu erlösen, denn weder hat er es für immer verstoßen, noch hat

man es ihm gewaltsam genommen. Er selbst hat Israel hingegeben ins Elend, zur Strafe für seine Sünde. Was soll also der Zweifel an Jahwes Willen und Macht, sein Volk zu erlösen? Er ist ja der Allmächtige! Warum schenkt man seinem Wort von der erschienenen Heilszeit und seiner Einladung, das Heil zu ergreifen, keine Beachtung?

II. 50_{4}—52_{12}.

50_{4-9}: *Der Ebed Jahwes sagt über sich selbst aus: Er ist von Gott ausgestattet worden mit der Gabe der Rede und mit einem für göttliche Belehrung empfänglichen Ohr, um wirken zu können an müden Seelen. In der Ausübung seines Berufes ist er stets ein gehorsamer Diener seines göttlichen Herrn gewesen. Stark in diesem, hat er allem, was ihm feindlich entgegentrat, Trotz geboten. Darum kann er, stolz auf seine Berufstreue, seine Gegner in die Schranken fordern; er weiß, daß Gott schließlich für ihn eintreten und ihm der Sieg bleiben wird.*

50_{10-11}: *Aufforderung an Israel zur Nachfolge in der Treue und Glaubenskraft des Ebed: jeder rechte Jahwejünger nimmt ihn sich zum Vorbild im Glauben und Hoffen.*

---

1. 51_{1}ff. Die Frommen, die an Israels Heil glauben und auf die Erlösung hoffen, sollen der Kraft Jahwes und seines ewigen Heilsplanes eingedenk sein, die in Israels Geschichte von Anfang an wirksam gewesen sind. Sie bürgen für Zions kommendes Glück. Mögen also auch Menschen ihren Spott haben mit Israels Heilshoffnung, sie wird doch Wirklichkeit werden, weil sie in dem ewigen Gott und seinem Gnadenwillen mit Israel begründet ist.

2. 51_{9}ff. Wenn Jahwe, der ewige Gott und der Schöpfer Himmels und der Erde, für Israel eintritt, dann braucht es sich nicht vor sterblichen Menschen zu fürchten. Sie können seinen Heilsplan nicht hindern. Er steht fest seit Erschaffung der Welt, die auf Israels Erwählung angelegt ist.

3. 51_{17}ff. Jerusalems Leidenszeit ist zu Ende. Jahwe selbst nimmt ihr den Becher des Zorns aus der Hand, den er ihr einst zu trinken gegeben hat, und den sie bis zur Neige lehren mußte. Nun sollen Israels Feinde ihn trinken.

4. 52_{1}ff. Zions Freudenzeit kommt. Die Gefangene ist frei, erlöst von ihrem Gott, der sie ja ohne Zwang, aus freiestem Entschluß den Feinden preisgegeben hatte. Jahwes, des Weltherrn, Herrschaft über Zion beginnt wieder mit seiner Heimkehr nach Zion, das große Heilwerk naht der Vollendung. Darum fort aus dem heidnischen Babel in friedlichem Zuge heimwärts nach der heiligen Stadt! Jahwe ist seines Volkes Führer und Nachhut wie einst beim Auszug aus Ägyptenland!

III. 52_{13}—55_{13}.

52_{12-15}: *Jahwes Urteil über die Zukunft seines Ebed: Er soll noch zum Ziel kommen und groß dastehen, sodaß die Welt über den Wandel in seinem Geschick staunen wird: ehedem jämmerlich anzusehen, ein Entsetzen der Völker, in Bälde herrlich und groß und ein Wunder in aller Augen!*

53_{1-12}: *Reflexion der „Sünder" über das Martyrium des Ebed: Wer hätte je gedacht, daß Jahwe mit dem Unansehnlichen, Schwachen, Kranken, von allen Mißachteten so Großes vorhatte!*

1. Jahwe hat ihn gestraft nicht um eigener Sünden willen, sondern wegen unsrer Schuld. Und die Strafe, die ihn traf, zielte auf unser, der Sünder Heil ab! Hätte Jahwe ihn nicht für uns eintreten lassen, wohin wäre es mit uns Selbstsüchtigen gekommen?

2. Dieses Strafleiden für uns Sünder hat er geduldig auf sich genommen, ohne Murren gegen sein herbes Geschick. Und keiner von uns hat sich darüber Gedanken gemacht, daß er, der Schuldlose, Ehrliche, Gerechte, ein so schweres Schicksal erleiden mußte!

3. Es war Jahwes Heilswille, ihn leiden zu lassen. Er sollte mit seiner Person Sühnemittel für die Sünden der Vielen werden. Zum Lohn dafür wird ihm Jahwe Herrschaft über Fürsten und Herren schenken.

---

1. 54_{1}ff. Zion, die Verlassene und kinderlose Mutter, wird von dem Ehegemahl Jahwe für immer in Liebe und Gnade wieder angenommen. Dann wird die Schar ihrer Kinder zu groß sein für ihren Wohnsitz. Darum keine Furcht!

Jahwes Gnade wird nie mehr von seinem Volke weichen (der neue Noahbund).

2. 54 11ff. Zions künftige Herrlichkeit. Kein Unheil wird mehr über sie kommen, denn Jahwe lenkt alles Geschehen zum Guten für sie.

3. 55 1ff. Aufforderung an die geistig Hungernden und Dürstenden, auf Jahwes Worte als die rechte Nahrung zu achten. Jahwe schließt mit Israel einen ewigen Bund: er wird seinem Volke seine Gnade unverlierbar zuwenden und es zum Herrscher über die Völkerwelt machen, die sich ihm zuwendet um seines Gottes willen, der sich als Allmächtigen erwiesen hat (der neue Davidbund). Darum fort mit dem Kleinglauben, der Gottes Tun an menschlichen Gedanken mißt! Sein Verheißungswort muß sich ja verwirklichen. Aus Babel wird das neue Israel in Frieden ausziehen seiner Heilsherrlichkeit entgegen.

Aus dieser Inhaltsübersicht ergibt sich mit aller Deutlichkeit:

1. a) Im 1. Hymnenkranz wird, von 42 1ff. abgesehen, das Thema vom Anbruch der Heilszeit für Israel derart ausgeführt, daß die beherrschenden religiösen Gedanken von Gottes Willen, Gottes Macht und Gottes Weg zur Erfüllung der verheißenen glücklichen Zukunft Israels auf dem dunklen Untergrunde des Kleinglaubens der Gola, ihres Zweifels an Jahwes Einzigartigkeit und besonderem Verhältnis zu Israel, der drückenden Last ihrer Sündenschuld und des Widerspruchs gegen Jahwes Weg zum Ziel aufleuchten. In der Auseinandersetzung mit dem erschütterten Glauben der Zeitgenossen und den dadurch hervorgerufenen seelischen Zuständen entwickelt der Verfasser seine religiöse Zukunftshoffnung, unter ständigem Zurückgehen auf den Erfahrungsbeweis von Jahwes Allmacht in Natur und Geschichte. Die Polemik gegen den Aberglauben des Heidentums macht sich dabei auffallend breit, ist aber nicht die Hauptsache. Vielmehr ist alles angelegt auf den praktischen Erweis Jahwes als des einen, wahren Gottes und seines Heilswillens und Heilsweges. Israels Geschick ruht allein in der Hand dieses seines allmächtigen Gottes. Er hat dieses Volk auserwählt als Träger der vollen Offenbarung seines Wesens und seines Heilsplans mit der Welt. Die Entwicklung zu diesem höchsten Ziele hin ist freilich durch einen Bruch

hindurchgegangen. Israels Sünde hat das Strafgericht heraufbeschworen. Aber dieses Gericht ist nach Gottes Willen der Durchgangspunkt zu neuem, höherem Leben. Die Restitution des von der Weltmacht geknechteten Israel ist der Anbruch der Heilszeit für dieses selbst wie für die Heidenwelt. Indem Jahwe dem erkorenen Werkzeug Cyrus die Weltmacht Babel zu Füßen legt, macht er ihn zum Befreier Israels und Neubegründer Jerusalems. So wird der Grundstein des Gottesreiches gelegt. Indem er dann weiter Cyrus den Sieg über die Völker, die Babel gehorchten, schenkt, läßt er ihn mithelfen am Bau des Gottesreiches, denn Cyrus wird die unterjochten Nationen Israel zum Geschenk machen, und diese werden freudig die Majestät Jahwes als des Herrn der Welt anerkennen. Die übrige Völkerwelt aber wird durch die Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes in Israels wunderbarer Auferstehung gewonnen werden für das die Welt umspannende Reich des Heiligen Israels.

b) Ohne Frage kehrt der Grundgedanke des 1. Hymnenkranzes in dem umstrittenen Abschnitt 42_1ff. wieder. Denn hier wie dort ist das Ziel alles Tuns Gottes mit Israel die Schaffung des die Völker im Glauben an Jahwe vereinigenden Gottesreiches. *Aber dieser höchste Zweck wird auf ganz verschiedenen Wegen erreicht:* in der geschlossenen Dichtung Kap. 40—48 (außer 42_1ff.) durch die großartige Teleologie des geschichtlichen Völkerlebens, in dem Israel als Mittelpunkt steht; in dem Abschnitt 42_1ff. dadurch, daß Israel selbst durch die Verkündigung des lebendigen Gottes, der der Herr ist, die Welt dem Ziele des Gottesreiches zuführt. Israel wird hier in eigentlichem Sinne ברית עם, Bundesmittler zwischen Gott und der Heidenwelt, deren religiöse Sehnsucht es stillen soll. *Hier ist also an mittelbare, missionarische Gewinnung der Welt gedacht, dort wirkt Gott alles in allem,* indem er selbst durch die Offenbarung seiner Majestät im Weltgeschehen den Wahn des Heidentums bezwingt. Und dabei ist von einem vorangehenden und die Empfänglichkeit für das Heil vorbereitenden Verlangen nach höchster Offenbarung (vgl. 42_4) mit keinem Wort die Rede.

Natürlich lassen sich beide Vorstellungsreihen leicht in engste Beziehung zu einander setzen. Aber das Recht dazu ist weder aus dem Ebed-Stück noch aus dem ersten Hymnenkranz Kap. 40—48 ohne weiteres ersichtlich. Man darf also

davon erst Gebrauch machen, wenn aus anderen durchschlagenden Gründen die engste Zusammengehörigkeit von 42 1ff. mit Kap. 40—48 feststände.

2. a) Im Unterschied von dem 1. Hymnenkranz läßt der zweite — wieder zunächst von den fraglichen Ebed-Stücken 49 1ff., 50 4ff., 52 13ff. abgesehen — sofort erkennen, daß der prophetische Dichter einem engeren Gedankenkreis poetischen Ausdruck gibt.

Vor allem tritt in Kap. 49ff. ein Hauptthema des 1. Hymnenkranzes ganz zurück, nämlich die Aufzeigung und Verteidigung des geschichtlichen Weges Gottes zur Heraufführung der Heilszeit in der Person des Cyrus. Von seiner Bedeutung für Gottes Heilsplan ist hier mit keinem Wort die Rede. Ja, es ist überhaupt zweifelhaft, ob Cyrus noch in den genannten Kapiteln erwähnt wird. Man hat zum Beweis für die gegenteilige Behauptung auf 49 24f. und 51 13ff. hingewiesen. Aber der 51 13 erwähnte מציק braucht nicht Cyrus zu sein. Im Gegenteil ist ist es viel wahrscheinlicher, daß damit die gefallene Weltmacht Babel gemeint ist (so auch Budde). 49 24f. haben Hitzig und Sellin auf den Sieger Cyrus bezogen, aber nach dem Zusammenhange, in dem dieser Disput des Propheten mit seinen Hörern steht, dürfte hier viel eher an die Heidenvölker überhaupt, in deren Besitz sich Glieder Israels befinden, und im besonderen an die Weltmacht, die ja in Cyrus' Herrschaft fortlebte, gedacht sein. V. 26a spricht, falls er echt ist, ohne Zweifel von dieser. Wäre hier wirklich auf den Sieger Cyrus angespielt, so könnte, trotz der nur ganz gelegentlichen Erwähnung im Sinne der gegnerischen Auffassung, der positive Gegenbeweis in der Art von Kap. 40ff., also ein kurzer Hinweis auf Cyrus' bereits nachgewiesene Bedeutung für den Heilsplan Gottes, nicht ganz fehlen.

Des weiteren tritt in Kap. 49ff. das Motiv vom gottgewollten Leiden Israels fast ganz zurück. Zwar wird gelegentlich im Zusammenhang des 2. Teiles der Schrift noch einmal darauf hingewiesen, daß Jahwe sein Volk aus freien Stücken um seiner Strafgerechtigkeit willen dahingegeben habe (50 1, 51 17, 52 3, 54 7), aber das Problem von Israels Leiden ist hier offenbar kein beherrschendes Motiv mehr in der Durchführung des Themas von Gottes Macht und Wille zur Erlösung Israels. Endlich fehlt hier die Polemik gegen den Wahn des Heidentums und der Weissagungsbeweis völlig, die doch dort, wie wir

gesehen haben, dem Erweis der Allmacht des Gottes Israels dienten und einen auffallend breiten Raum einnahmen.

Diese offenkundige Abwendung von Motiven, die im 1. Teile im Mittelpunkt der Dichtung standen, ist aber umso auffallender, als die Stimmung der Hörer des Propheten, gegen die sie ins Feld geführt wurden, in Kap. 49ff. im Ganzen dieselbe geblieben ist wie in Kap. 40ff. Auch hier hat der Prophet mit dem Kleinglauben, der Verzagtheit und Furcht der Zeitgenossen, an die er sich wendet, zu kämpfen. Man vgl. Stellen wie 49_{14}, 51_{1}ff. und $_{9}$ff., 55_{1}ff. und besonders 50_{1}ff. Hier wird mit klaren Worten ausgesagt, daß der Prophet immer noch mit einer Zuhörerschar zu tun hat, die der Heilsbotschaft mutlos gegenübersteht, und daß der Grund dafür ihr Mangel an Glauben an Jahwes Macht und Wille zu helfen ist. Nebenbei bemerkt spricht diese Tatsache, daß auch in Kap. 49ff. die prophetische Heilsverheißung auf den geschichtlichen Hintergrund des Kleinglaubens Israels aufgetragen ist, nicht gerade für Budde's Behauptung, von Kap. 49 an sei der Ebed Israel zum Glauben und zur Erkenntnis seiner Stellung im göttlichen Weltplane gekommen. Wird doch 49_{23} sogar ausdrücklich betont, daß erst die Verwirklichung der Verheißung von Zions glänzender Zukunft den vollen Glauben an Jahwes Gotteinzigkeit bewirken werde!

Fragen wir uns aber, worauf denn im 2. Teil der Schrift das Interesse des Dichters gerichtet ist, so ist darauf zu antworten: *einzig und allein auf Jerusalems zukünftige Herrlichkeit*. Nicht das Wie des Kommens der Heilszeit ist mehr die große Frage, auf die der Prophet immer wieder hinlenkt, auch nicht das *Wer* und der heilsgeschichtliche Fernblick in die Heidenwelt, obgleich das Allmachtsmotiv und das Problem des Leidens Israels, wie wir eben gesehen haben, nicht ganz ausgeschieden ist und die Frage nach den Wirkungen der Realisierung der Heilszeit auf die Welt gelegentlich gestreift wird. Sondern alles dreht sich in diesen Kapiteln um die Frage: worin besteht das verheißene Heil für Jerusalem? Sie wird beantwortet durch den Hinweis auf die glänzende *dreifache Entschädigung Israels für das Strafleiden des Exils*, nämlich durch *die künftige Größe seines Besitzstandes, die künftige numerische Stärke des Gottesvolkes und seine künftige Herrschaftsstellung in der Welt.*

Von diesen Gaben und Gütern der Heilszeit ist zwar in Kap. 40ff. auch die Rede, aber keineswegs ausschließlich, und wo es gelegentlich geschieht, in tieferem Sinne, vgl. 44_{26}f. (Bau Jerusalems und des Tempels), 43_{5}f. (Heimkehr der zerstreuten Glieder des Volkes), 44_{1}ff. und 48_{18}f. (zukünftige Mehrung des Volkes) und 45_{14}f. (Herrschaftsstellung Israels). Sie sind hier nicht selbständige Momente der Heilshoffnung, sondern Begleiterscheinungen derselben, und was das Wichtigste ist, sie sind durch die enge Verknüpfung mit der universalen heilsgeschichtlichen Idee der Gewinnung der ganzen Welt für Jahwe durch seine Verherrlichung an Israel in eine höhere geistige Sphäre gehoben. Sie sind nicht Selbstzweck im göttlichen Heilsplan mit Israel, sondern Mittel zum Erweis der Allmacht und der Gotteinzigkeit Jahwes, wie das besonders deutlich an 45_{14}f. zu sehen ist, wo die Herrenstellung Israels unter den Heiden eine rein geistige, auf dem Besitz des allein wahren Gottes beruhende Größe ist. Dagegen beschränkt sich die Heilshoffnung in Kap. 49ff. darauf, daß Israel die oben genannten drei Güter als Gnadengaben zuteil werden. Sie ist also nicht blos enger, sondern auch mehr irdischer und nationaler Art. Das zeigt sich schon in der starken Betonung des äußeren Machtzuwachses Zions an Leuten und Landbesitz (vgl. 49_{12} und $_{17}$ff., 49_{22}ff., 54_{1}ff, besonders v. 3) und in dem Interesse an der irdischen Herrlichkeit und der materiellen Sicherheit des neuen Jerusalem (55_{11}f. und $_{14}$ff.), aber überhaupt in der wiederholten Reflexion über die baldige politische Neuschöpfung von Stadt und Land (49_{16}ff. und $_{19}$ff., 51_{3} und 52_{1}). Noch deutlicher wird es, wenn der Prophet auf das Verhältnis der Heiden zu dem erlösten Gottesvolk zu sprechen kommt. Nach der Darstellung in 49_{22}ff. und 55_{4}f. ist es das der Untertanen zu den Herren, also politische Abhängigkeit. Daher 55_{4}f. der Hinweis auf den Bund mit David, die „dauernd gültige (und untrügliche — beides liegt in נאמן!) Hulderweisung an David“ d. h. die Verheißung beständiger Herrschaft über viele Nationen, wie v. 4 ausdrücklich gesagt wird, die nach des Propheten Meinung nunmehr auf das neue Israel übergeht und in ihm ihre volle Verwirklichung findet. Die politische Weltherrschaft des Volkes Jahwes ist hier also das Ziel, auf das der Heilsplan Gottes angelegt ist. Allerdings wird sowohl in 55_{4}f. als auch in der parallelen Stelle

45 14 hinzugefügt, daß Israel diese Herrschaft über die Welt gewinnt, weil die Heiden zur Erkenntnis von Jahwes Gotteinzigkeit gekommen sind. Aber der Begriff der Weltherrschaft ist völlig verschieden. In 45 14 ist er geistig, denn die von Cyrus unterworfenen Völker werden Israel geschenkt, um durch den Anschluß an das Volk Jahwes ins Gottesreich einzugehen, vgl. 45 20 ff.; in 55 4 wird er ausdrücklich als politische Vorherrschaft über die sich freiwillig unterwerfende Heidenwelt, die durch den Allmachtbeweis überwunden ist (vgl. 52 10), gekennzeichnet. Dieser Unterschied läßt sich nicht wegexegisieren.

b) Von den in Kap. 49 ff. enthaltenen Ebed-Stücken spricht das erste von der göttlichen Erwählung des Ebed, seiner besonderen Berufsbegabung und seinem früheren äußeren Mißerfolge. In Gegensatz dazu stellt es als seine höchste und letzte Berufsaufgabe die Gewinnung der Welt für Jahwe hin. Das zweite handelt gleichfalls von der besonderen Berufsbegabung des Ebed, und im Anschluß daran von seinen Kämpfen und Leiden in der treuen Ausübung des Berufes. Hier fehlt aber der weite Horizont einer die bisherige Berufsleistung weit überbietenden erfolgreichen Arbeit an der Welt. Es wird nur von der baldigen göttlichen Rechtfertigung vor den Gegnern gesprochen. Das dritte Stück setzt ein mit dem Gottesspruch von der künftigen Größe des Ebed, die die Welt in Staunen setzen soll. Dann wird erzählt von dem unscheinbaren und verachteten Ebed, der nach der Meinung der Zeitgenossen Gegenstand des göttlichen Zorngerichts war, von seinem geduldig getragenen Leid, über das sich niemand Gedanken machte und das doch nicht die Folge eigener Sünden war, sondern stellvertretend für die andern erduldet wurde, und von seiner künftigen Herrscherstellung, die Jahwe ihm als Lohn dafür geben wird, daß er für die Sünden der andern gelitten hat.

Und welches sind nun die Beziehungen dieser Ebed-Stücke zu dem oben unter a) herausgestellten Grundgedanken von Kap. 49 ff.? Darauf kann meines Erachtens nur geantwortet werden, daß die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit Zions nur in dem 53 12 enthaltenen Hinweis auf die künftige politische Herrscherstellung des Ebed ein Echo gefunden hat. Es fehlt also in den Ebed-Stücken gerade das, was sonst in der Gedankenentwicklung von Kap. 49 ff. immer wieder in den Vorder-

grund tritt, nämlich die materielle Entschädigung Zions durch die Ausweitung seines Besitzstandes und das gewaltige Anschwellen seiner Bewohnerzahl. Der Unterschied zwischen Kap. 40ff. und 49ff. liegt übrigens auch hier wieder auf der Hand. Der Grundgedanke des Ebed-Liedes 42_{1}ff. ist, wie wir gesehen haben, derselbe wie der der geschlossenen Dichtung Kap. 40—48, der Anbruch der Heilszeit für die Völkerwelt durch die Erlösung und Verherrlichung Israels. Nur biegt 42_{5}ff. diesen Gedanken so um, daß er Israels Anteil an der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes im Sinne von 42_{1-4} stark betont. In Kap. 49ff. finden sich drei Ebed-Stücke verschiedenen Inhalts, und deren Beziehungen zu dem Grundgedanken dieser Kapitel, der in mehreren Variationen behandelt wird, beschränken sich auf einen Punkt.

Die Beziehungen zwischen diesen und jenen sind eben hier ganz anderer Art. Sie richten sich nicht auf den, den drei Abschnitten in Kap. 49ff. gemeinsamen Grundgedanken von Zions künftiger Herrlichkeit, auch nicht auf die drei besonderen Gegenstände dieser Zukunftshoffnung, sondern jeder dieser drei Abschnitte hat sein eigenes Verhältnis zu dem Ebed-Stück, das an seiner Spitze steht. 49_{8}ff. ist mit dem Liede 49_{1}ff. verbunden durch den Gedanken 49_{4}, daß, was nach menschlichem Ermessen aussichtslos erscheint, durch Gottes Macht und Hilfe schließlich doch zu seinem Rechte kommt. Das ist der Trost, an dem das klagende Zion festhalten soll. Es wird einen Wandel seines Schicksals erfahren so groß und herrlich wie der des Ebed, dem Gott die höchste Ehre im Dienste an der Welterlösung zugesprochen hat. Staunend werden die Könige der Welt diesen Wandel im Geschick Israels sehen. 51_{1}ff. ist mit dem vorangehenden Liede 50_{4}ff. verbunden durch den Gedanken, daß der Glaube an Gottes Macht zu helfen und das unerschütterliche Vertrauen auf seinen Beistand allen Widerstand der Welt, Schmach, Schimpf und Spott zu überwinden imstande ist. Das sollen die kleingläubigen Frommen vom Ebed und seinem Geschick lernen, vgl. die wiederholte Mahnung, furchtlos in die Zukunft zu schauen (51_{2} und $_{7}$, 51_{12}f.) und den Hinweis auf den Untergang der Feinde (51_{8} und $_{13}$, 51_{23}, 52_{1}). Beidemal liegt also die Beziehung zwischen dem voranstehenden Ebedstück und den folgenden Ausführungen weder in dem eschatologischen

Grundgedanken dieser, noch in der Pointe des Liedes (Berufsaufgabe und Berufstreue), sondern in der Stimmung der Hörer des Propheten, in ihrem Kleinglauben und ihrem Mangel an Mut zur Selbstbehauptung gegenüber der feindlichen Welt, also gerade in solchen Motiven, die für den Dichter von Kap. 49ff. nur den Hintergrund für sein leuchtendes Zukunftsbild hergeben. Ganz anders ist das Verhältnis von 54 1ff. zu dem vorausgehenden Ebedliede 52 13ff., insofern hier ein Hauptgedanke des Liedes, die zukünftige Herrscherstellung des Ebed (welcher Art sie ist und wie sie sich verwirklicht, ist zunächst gleichgültig), das Leitmotiv der folgenden Ausführungen ist, vgl. 54 3, 14 und 17, besonders aber 55 3ff. (s. o. S. 54f.). In der Übertragung der politischen Segnungen Davids und seines Hauses auf das erlöste Israel vollendet sich hier, wie wir sahen, die Heilszeit. —

Wie steht es nun also mit der Behauptung der Einheitlichkeit und mit dem planvollen Aufbau der Schrift Jes. 40ff.? M. E. kann die Analyse des Inhalts dieser Kapitel den Eindruck nur bekräftigen, den schon ihre Lektüre auf jeden unbefangenen Leser macht. Die ganze Schrift zerfällt in zwei nach Anlage und Inhalt deutlich unterschiedene Teile. Von Kap. 40ff. zu 49ff. findet nicht ein Gedankenfortschritt nach einem das Ganze beherrschenden Plane statt, auch nicht ein beabsichtigter Übergang von dem weiteren, allgemeinen Thema zu dem engeren, speziellen, sondern beide Teile sind in sich selbständige literarische Dichtungen. Zwar läßt sich nicht eine starke Verwandtschaft in sprachlich-stilistischer und inhaltlicher Beziehung leugnen. Ist doch das Thema in beiden Abschnitten im Grunde dasselbe. Und der geschichtliche Hintergrund ist, wie längst erkannt und zugestanden ist, sowohl in der weltpolitischen Lage Israels wie in der inneren Stellungnahme der Gola dazu hier und dort nicht wesentlich anders. Aber das Interesse des prophetischen Dichters am Gegenstand ist hier und dort ein anderes. In Kap. 40ff. steht für ihn die Person des Cyrus im Vordergrunde und damit die Frage nach den wunderbaren Wegen Gottes zur Verwirklichung der Israel gegebenen Verheißungen. Das ist das unsagbar Große und Neue, von dem er immer wieder spricht. Jahwe bringt seinem gedemütigten Liebling Israel die Erlösung

durch den neuen Herrn der Welt, den Bezwinger der sündigen Weltmacht Babel, und so wird der Heide Cyrus nach Gottes Willen das Organ der neuen Schöpfung, die mit Israels Verherrlichung anhebt und in dem Eingehen der Völker in das Gottesreich sich vollendet. In Kap. 49ff. verengt sich der weltweite Horizont, und der Universalismus der Heilshoffnung erlahmt. Zion und Juda stehen jetzt im Mittelpunkt der Liebe Jahwes für die Seinen, und ihr Ziel ist schließlich das materielle Glück Zions und die politische Herrschaft der heiligen Stadt über die jahwegläubige Welt. Von einheitlicher Konzeption und durchdachtem Aufbau des Ganzen kann bei so starken Differenzen in der Stimmung nicht die Rede sein.

Diese Erkenntnis kann durch die Analyse und Vergleichung der Ebed-Stücke nur an Sicherheit gewinnen. Zunächst vermag keine Kunst der Exegese den überzeugenden Beweis dafür zu erbringen, daß diese Abschnitte in organischem Zusammenhang mit den übrigen Teilen der Schrift stehen. Für 42_{1}ff. genügt es, auf den o. S. 68f. nachgewiesenen Widerspruch in den Vorstellungen von Jahwes Mitteln und Wegen zur Erreichung des höchsten heilsgeschichtlichen Zieles hinzuweisen. Man kann ihn nicht beseitigen durch die Behauptung, die Aussage 42_{6} sei maßgebend für den Sinn der andern in Kap. 40—48 gemachten Aussagen über das Kommen des völkerumspannenden Gottesreiches. Denn, wie schon in dem eingangs erwähnten Artikel über die Ebed Jahwe-Lieder festgestellt wurde, nirgends spricht der Prophet so, daß wir ein exegetisches Recht haben, seine auf Israels Verherrlichung bezüglichen Aussagen im Sinne der dem Ebed 42_{1}ff. zugesprochenen Aufgabe zu denken. Wäre er von vornherein der Meinung gewesen, das erwählte Israel habe von Jahwe den Beruf zum Missionar der Heidenwelt als Gnadengabe mitbekommen, so hätte er dieser zentralen religiösen Vorstellung von Israels Aufgabe im göttlichen Heilsplan ohne Frage den stärksten Ausdruck gegeben. Aber weder in dem näheren Umkreis von 42_{1}ff. noch überhaupt in der ganzen Schrift Kap. 40—55 wird ein einzigesmal der Weltmissionsberuf des Volkes im Sinne von 42_{1}ff. erwähnt. Diese auffallende Tatsache entscheidet, nicht die paar formalen Beziehungen zwischen 42_{1}ff. und den umgebenden Abschnitten. Sie beweist m. E.

unwiderleglich, daß das Ebedstück nicht zugleich mit diesen konzipiert sein kann, und nicht ursprünglich in den sonst geschlossenen Gedankengang Kap. 40—48 hineingehört.

Noch viel leichter lösen sich die andern Ebed-Stücke aus ihrer Umgebung und dem literarischen Ganzen, in dem sie jetzt stehen. Die entscheidenden Grundgedanken von 49 1ff. und 50 4ff., dort die glänzende Erfüllung der dem Ebed gegebenen Verheißung in seiner Bestimmung zum Missionar der Welt, hier die göttliche Rechtfertigung des bis zum Leiden getreuen Ebed vor seinen Gegnern, finden sich in den weiteren Ausführungen auch nicht mit einem Worte angedeutet, ja sie stehen mit dem Bilde, das sonst in Kap. 49ff. (und überhaupt in der ganzen Schrift) von Israel gezeichnet wird, in unverkennbarem Widerspruch. Endlich das längste Ebed-Stück 52 13ff. steht zwar in engerer Beziehung zu dem Folgenden als 49 1ff. und 50 4ff. zu ihrer Umgebung, aber die Grundidee des Liedes, das stellvertretende Strafleiden des Ebed, suchen wir vergebens in den Ausführungen Kap. 54f. und überhaupt in der ganzen Dichtung Jes. 40ff. wieder. Wir vermissen sie besonders stark da, wo über die Bedeutung von Israels Leiden ausführlich reflektiert wird, nämlich in 42 18ff., und wir fragen uns, wie es bei planvoller Anlage der ganzen Schrift möglich sein soll, daß der Prophet die tiefsten Gedanken über das Martyrium seines Volkes nicht im Zusammenhange des absichtlich aufgeworfenen Problems vom Leiden Israels ausgesprochen hat, sondern an einer Stelle, wo ihn garnicht das traurige Los des Volkes interessiert, sondern der künftige Glanz Jerusalems und wo er die Blicke der Kleingläubigen gerade fortlenken will von der trüben Vergangenheit auf die heitere Zukunft hin. Wo ist da der einheitliche Plan der Schrift und die stetige zielbewußte Fortbewegung in ihr, die Budde glaubt nachweisen zu können?

Aber Budde wird dem entgegenhalten, der Gedankenfortschritt vollziehe sich gerade in den umstrittenen Ebed-Stücken, denn hier werden die entscheidenden Hauptschritte getan, die allmähliche Überführung des Ratschlusses Gottes in Bewußtsein und Wille der Menschen, auf die er sich bezieht (vgl. o. S. 5). Darum wachse auch der Inhalt des Ebedbegriffs mit jedem Stücke weiter aus. Aber auch dieses Moment in dem von Budde aufgedeckten angeblich allein richtigen, schlichten und

durch innere Notwendigkeit sich aufzwingenden Verständnis von Jes. 40ff. hat am Text keinen Anhalt. Zunächst ist dem formalen Unterschied zwischen göttlichem Zeugnis über den Ebed und Selbstzeugnis des Ebed keine Bedeutung beizulegen, denn das ist lediglich ein Wechsel der Stilform, wie der Vergleich von 42_{1}ff. mit dem inhaltlich verwandten Stück 61_{1}ff. beweist. Nach Buddes Theorie müßte übrigens auch in 52_{13-15} und 53_{11}ff. die Form des Selbstzeugnisses gebraucht sein, nachdem der Ebed mit 49_{1}ff. zum Glauben und zur Erkenntnis seiner Stellung im göttlichen Heilsplan gekommen ist. Das ist aber nicht der Fall. Auch müßte erst exegetisch sicher gestellt werden, daß in 53_{1}ff. die Heiden reden. Somit fällt die Theorie von der allmählichen Überführung des göttlichen Heilsplanes in das Bewußtsein der Menschen in nichts zusammen. Was sodann den Inhalt der Ebed-Stücke betrifft, so ist 50_{4}ff. kein Schritt über 49_{1}ff. hinaus in der Entfaltung des Ebedbegriffs, sondern eher ein Rückschritt. Denn der Universalismus der Berufsarbeit des Ebed kommt in 50_{4}ff. mit keinem Wort zum Ausdruck. Aber auch 49_{1}ff. führt nicht weiter, denn der Unterschied zwischen diesem Stück und 42_{1}ff. ist eben nur formaler Art, inhaltlich stehen sie auf gleicher Linie, nur daß 49_{1}ff. die heilsgeschichtliche Bedeutung des Ebed und die Größe seines Berufes durch die Reflexion auf sein früheres Arbeitsgebiet noch voller zum Bewußtsein gebracht wird als in 42_{1}ff. In 52_{13}ff. endlich fehlt wieder jeder exegetisch sichere Hinweis auf die Stellung des Ebed im Ganzen des weltumspannenden Heilsplanes Gottes. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er hier *nur* nach seiner Bedeutung für Israel beurteilt wird. Das wäre aber ein Rückschritt gegenüber 42_{1}ff. und 49_{1}ff. Man könnte in diesem 4. Stück höchstens darin eine Entfaltung des Ebed-Begriffs sehen, daß hier das 49_{1}ff. und 50_{4}ff. angedeutete Leiden in Erfüllung des Berufes genauer als stellvertretendes Strafleiden und Sühnemittel geschildert wird. Aber dieser Umstand allein kann die gegen Budde's Theorie von der allmählichen Entfaltung des Ebed-Begriffes sprechenden Instanzen *nicht* aufwiegen. Die vom Ebed handelnden vier Abschnitte sind weder organisch mit dem Ganzen der Schrift und ihren Teilen verbunden, noch stehen sie unter sich in einem exegetisch überzeugend aufweisbaren Zusammenhang.

Es hilft nichts, gegen dieses Ergebnis einer nüchternen Analyse von Jes. 40ff. mit pathetischen Behauptungen anzukämpfen. Wenn es wirklich an dem wäre, daß man die Ebed-Stücke nicht aus dem Zusammenhange dieser Schrift herausnehmen kann, ohne sie zu zerstören, daß man ihr damit das Herz ausbreche oder Deuterojesaja die Augen aussteche, wie Budde, die exegetischen Genossen überbietend, ausruft, dann müßte sich dieses engste Verhältnis der Teilchen zum Ganzen doch wohl jedem Leser, der fünf gesunde Sinne hat, geradezu aufdrängen. Aber schon die seit langem bestehende starke Opposition gegen die These von der Einheitlichkeit und Integrität der Schrift spricht dagegen. Und die schlichte Tatsache, daß man Jes. 40ff. mit Fortlassung der umstrittenen Stellen lesen und in allen Teilen verstehen kann, wie die o. S. 9ff. gegebene Übersetzung und Inhaltsangabe schlagend beweist, läßt vollends alle Deklamationen dagegen als exegetische Selbsttäuschung erkennen.

3. Fast könnte es überflüssig erscheinen, die Frage nach der so energisch behaupteten, aber so wenig überzeugend bewiesenen Einheitlichkeit der Schrift Jes. 40ff. noch von einer dritten Seite her in Angriff zu nehmen. Aber wir können die im Folgenden vorgelegten Gegengründe schon darum nicht ganz übergehen, weil sie in Buddes Beweisführung überhaupt keiner Widerlegung für Wert geachtet worden sind, trotzdem sie ernstester Erwägung wert sind, zum Teil auch schon von namhaften Forschern vorgetragen worden sind und weithin Zustimmung gefunden haben.

Zunächst soll hier das, was o. S. 70ff. über den Stimmungsunterschied in den beiden Teilen Kap. 40ff. und 49ff. gesagt worden ist, ergänzt werden.

Man hat schon längst darauf aufmerksam gemacht, daß die geschichtliche Situation in Kap. 49ff. eine andere ist als im ersten Teile der Schrift. Das muß allerdings der letzte Grund sein für die auffällige Tatsache, daß die Person des Cyrus von Kap. 49ff. ab nicht mehr im Mittelpunkt der Debatte steht. Zwischen Kap. 40ff. und 49ff. müssen Ereignisse liegen, die den Dichter — immer zunächst vorausgesetzt, daß es in beiden Teilen derselbe ist — der weiteren Notwendigkeit überhoben haben, die von ihm verkündete Be-

deutung des Cyrus im göttlichen Heilsplan gegen den Widerspruch und Unglauben der Zeitgenossen zu verteidigen. Sollte der Dichter von Kap. 49ff. aber ein anderer sein als der von Kap. 40ff., so würde sich diese auffällige Differenz natürlich noch viel einfacher erklären. Diese Ereignisse können nun blos geschichtliche Bewegungen gewesen sein, die Cyrus mit einem Schlage in der religiösen Weltbeurteilung der Zeitgenossen des Dichters in ganz anderem Lichte erscheinen ließen als früher. Und da sich die religiöse Weltbeurteilung Israels in seiner damaligen Situation notwendiger Weise an seinem Verhältnis zur Weltmacht Babel orientieren mußte, so kann jener auffällige Wechsel des Interesses am Gegenstand nur in der faktischen Niederwerfung Babels durch Cyrus begründet gewesen sein.

Zu demselben Resultat kommen wir, wenn wir der andern sachlichen Differenz zwischen den beiden Teilen der Schrift nachgehen, auf die wir o. S. 70 hinwiesen, daß nämlich in Kap. 49ff. der Weissagungsbeweis, der doch im ersten Teil eine große Rolle spielt, völlig fehlt. Auch dieser Unterschied des Interesses am Gegenstand hat seinen tieferen geschichtlichen Grund, und zwar, wie man von vornherein vermuten darf, denselben wie das plötzliche Zurücktreten der Person des Cyrus in der Beweisführung des Dichters.

Es ist hier der Ort, in Kürze auf das viel verhandelte Problem einzugehen, das die wiederholt vorkommende Antithese vom Früheren und Zukünftigen und der häufige Hinweis auf früher Verkündetes im Weissagungsbeweis von Kap. 40ff. stellen.

Zum erstenmal begegnet der Gegensatz von ראשׁנות und באות oder אתיות in dem Götterstreite 41 21ff., dessen Inhalt der Erweis der Nichtigkeit der heidnischen Götter aus ihrer Unfähigkeit, die Zukunft im voraus zu enthüllen, ist. Hier bezeichnet ראשׁנות etwaige früher von diesen Göttern geweissagte geschichtliche Ereignisse, an deren Eintreffen sich nachweisen ließe, wie weit der Fernblick der Götter reicht, gleichsam klassische Schulbeispiele für die ihnen eignende Weissagungsgabe. Mit באות resp. אתיות andrerseits sind irgendwelche in der Zukunft liegende geschichtliche Prozesse gemeint, aus deren Verwirklichung dann rückwärts diese Gabe und damit die Realität und Macht der Götter erschlossen werden kann. Die

rhetorische Formulierung dieses vorbereitenden Abschnittes läßt schon das positive Ziel, auf das der Prophet zusteuert, erkennen: können die Götter der Heiden *nicht* die Zukunft verkünden, so sind sie auch nicht Herren über die Welt und das geschichtliche Leben darin, also macht- und wesenlos. Und so ist es. Nur Jahwe kann die Zukunft im voraus erhellen, weil er allein Gott ist. Der Beweis dafür liegt ja jetzt erst wieder vor Augen in der *Voraussage vom Auftreten des Cyrus als des Bezwingers der Welt.* Dies ist der Sinn der rhetorischen Frage 41_{26} und der positiven Aussage v. 27 im Zusammenhange mit der Selbstbezeugung v. 25. *Mit Recht haben Sellin u. a. darin eine Anspielung auf bereits ergangene und den Hörern des Propheten bekannte Gottesworte über Cyrus und seinen Siegeslauf gesehen.*

Wir lassen vorerst einmal 42_9 bei Seite und gehen zu 43_8ff. über. Die Szene ist dieselbe wie in 41_{21}ff. Der Glaube an Jahwes Macht zu helfen soll gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden durch den Beweis seiner Gotteinzigkeit, und darum wird wieder auf die Jahwe allein eigene Fähigkeit des Vorauswissens und der Vorausbestimmung des Weltlaufs hingewiesen. ראשׁנות ist also wie 41_{22} gebraucht, und das in Parallele dazu stehende זאת geht auf 43_3ff., wo auf Cyrus' Siegeslauf und bevorstehende Welteroberung angespielt wird. Dem hypothetischen Schulbeispiel für die Weissagungsgabe der Heidengötter steht also auch hier die von Israel selbst bezeugte Erfahrungstatsache der Vorausverkündigung vom Auftreten des Cyrus gegenüber, d. h. auch hier wird auf bereits vorhandene prophetische Cyrussprüche hingewiesen.

Völlig verschieden hiervon ist der Gebrauch der termini ראשׁנות und קדמניות in 43_{16}ff. Der Prophet bezeichnet damit im Zusammenhange der Gedankenentwickelung 43_{16}—44_{23} die letzte Vergangenheit Israels, die Katastrophe, die über das Volk gekommen ist und den Druck der Sündenschuld, der seitdem auf den Frommen liegt und jetzt ihre Augen blind macht gegen Gottes Wirken im Weltgeschehen. 43_{18}f. ist also ein ermunternder Zuspruch an die unter der Last ihres Schuldbewußtseins Verzagenden, sich des kommenden Heils und zunächst des neuen Exodus durch die Wüste zu freuen. Dagegen führt 44_7f. (vgl. den berichtigten Text o. S. 22f.) wieder in den

Gedankenkreis von 41_{21}ff. und 43_{8}ff. hinein. Die rhetorische Frage v. 7 beweist die v. 6 behauptete Gotteinzigkeit Jahwes durch das Weissagungsmotiv, zunächst allgemein, dann durch das konkrete Beispiel für wirkliche Voraussagung von אתיות, das die Gegenwart liefert: Jahwe hat das, was Israel jetzt in Schrecken setzt, nämlich die große politische Weltbewegung, die zum Untergang Babels führen wird, längst (מאז) vorausverkündet. Hier wird also indirekt von Cyrus' Auftreten gesprochen und wohl auch wieder auf ältere Cyrussprüche hingewiesen. Doch ist letzteres nicht ganz sicher, da v. 8 sich auch auf die Weissagungen der älteren Propheten vom dereinstigen Untergang der Weltmacht beziehen kann.

In 45_{20}f. kann sich זאת, genau wie in 43_{9}, nach dem Zusammenhange, in dem die beliebte rhetorische Frage steht, nur auf Cyrus' gewaltige kriegerische Erfolge beziehen, genauer wohl hier auf diese in ihrer erkennbaren Beziehung zu Gottes Heilsplan mit Israel und der Welt. Denn die Angeredeten sind die „Entronnenen der Völker", und die Szene spielt am Ende der prophetisch vorausgeschauten Siegeslaufbahn des Cyrus, vgl. 45_{14}ff. Ist das der Sinn von v. 21b, so beziehen sich die Ausdrücke מקדם und מאז auf vorhandene prophetische Verkündigungen über Cyrus, in denen er im Sinne Deuterojesajas als geschichtliches Organ zur Realisierung der göttlichen Verheißungen an Israel gefeiert wurde.

Der scheinbare Widerspruch zwischen den Aufforderungen 43_{18} und 46_{9} löst sich glatt auf, wenn man beachtet, daß der Ausdruck ראשנות im Zusammenhange von 46_{9}ff. eine ganz andere Bedeutung hat als dort. Hier kann ר' in Verbindung mit מעולם und der in v. 10 folgenden Aussage von Jahwe nur ein zusammenfassender Ausdruck sein für die bisher von Gott durch Prophetenmund gegebene geschichtliche Weissagung in Beziehung auf seinen Heilswillen mit Israel. In diesen durch die Jahrhunderte der Geschichte Israels fortlaufenden Prozeß der Vorausverkündigung der Wege und Ziele Gottes mit seinem Volk und damit des geschichtlichen Völkerlebens überhaupt reiht sich jetzt die prophetische Weissagung von Cyrus als dem Bringer der Heilszeit für Israel ein. Der Beweis für die Gotteinzigkeit Jahwes geht also hier vom Allgemeinen zum Besonderen und gipfelt wieder in dem Hinweis auf bereits ergangene Prophetenworte über Cyrus.

Eine durch den Gedankenzusammenhang begründete Nuancierung dieses Begriffes von ראשׁנות liegt in 48_{3}ff. vor. Auch hier steht die Reflexion über die Jahwe allein eignende Gabe der geschichtlichen Weissagung im Dienst des Beweises seiner alleinigen Gottheit. Aber zugleich wird das erziehliche Moment der an Israel ergangenen prophetischen Vorhersagung stark betont. Darum ist wohl bei den ראשׁנות zunächst an die Verkündigung von Strafgerichten zu denken, die dann wie Katastrophen über das Volk hereinbrachen. Am ehesten darf man annehmen, daß der Prophet auf den Fall Jerusalems anspielt. Die im Gegensatz dazu stehenden חדשׁות (v. 6) können nur aus dem Grundgedanken des ganzen 5. Gesanges begrifflich bestimmt werden. Da dieser nun in der Verknüpfung der sicheren Erwartung des Falls der Weltmacht Babel mit der Person des von Jahwe erwählten Helden Cyrus vorliegt, so kann חדשׁות hier nur die prophetische Verkündigung von dessen Auftreten im Dienste des Heilsplanes Jahwes mit Israel bezeichnen. Der Prophet rechtfertigt diese seine religiöse Weltbeurteilung hier nochmals gegenüber den Einwänden, die die Zeitgenossen machten, sei es aus religiösem Kleinglauben oder politischer Skepsis, sei es vielleicht auch aus dem Empfinden heraus, daß diese Beurteilung des Heiden Cyrus und seiner kriegerischen Erfolge an den alten Weissagungen vom Kommen der Heilszeit keinen Anhalt habe. Der Prophet sagt ja v. 6f. ausdrücklich, daß es sich um etwas absolut Neues handle, was noch garnicht in den Erfahrungskreis des Volkes hat treten können, um einen geschichtlichen Vorgang, der letztlich in der göttlichen Pädagogie seinen Ursprung hat: die Antinomie der Erlösung Israels und der Welt durch die Siege eines heidnischen Weltherrschers! Nun darf man wohl das Perfektum v. 6^{b} in dem Sinne fassen, daß damit sowohl die jetzige durch Deuterojesaja geschehende Verkündigung von Cyrus als auch früher (d. h. seit dessen erstem Auftreten) ergangene Cyrussprüche gemeint sind. V. 8 spricht m. E. nicht dagegen, weil er nur das beabsichtigte Schweigen Gottes über diesen wunderbaren Weg der Erlösung bei den älteren Propheten betont. Der Prophet will sagen, damals hätte die Weissagung von diesem Wege Gottes zu der zukünftigen Herrlichkeit seines Volkes nur den Hang zu den Heidengöttern bestärkt. Also ist der Schluß berechtigt, daß auch 48_{6}f. auf schon vorhandene prophetische Aussagen über Cyrus anspielt.

Über den Sinn von אלה in der Frage 48$_{14}$ (zum Text vgl. o. S. 35) kann nach der folgenden Aussage über Cyrus kein Streit sein. Zu 48$_{16}$ vgl. das o. S. 35 Gesagte.

Überschauen wir die bis jetzt behandelten Stellen, so ergibt sich dreierlei, nämlich 1. daß der Ausdruck ראשנות bei Deuterojesaja nicht eindeutig ist — für das Verständnis des Begriffes Ebed ist das nicht gleichgültig; 2. daß der Prophet an der Mehrzahl der Stellen, wo er mit dem Gegensatze von Früherem und Zukünftigem, Gegenwärtigem, Neuem operiert, auf die prophetische Verkündigung vom unaufhaltsamen Siegeslauf des Cyrus im Dienste des Heilswillens Jahwes hinweist, und zwar wohl überall auf bereits vorhandene prophetische Cyrussprüche. Für die erste Stelle, an der der Gegensatz von Früherem und Neuem begegnet, 41$_{21}$ff., darf das als sicher gelten, für die andern ist es die nächstliegende exegetische Annahme. Aus diesem wiederholten Zurückgreifen auf prophetische Worte über Cyrus, die mit dessen Eintritt in die Geschichte begonnen haben müssen, erklärt sich übrigens erst die auffällige Tatsache, daß die Person des gefeierten „Gesalbten Jahwes“ 41$_{2}$ff. wie etwas Selbstverständliches in die Diskussion eingeführt wird; 3. daß der Prophet überall den Eintritt des Cyrus in die Weltgeschichte und seine ersten großen Erfolge im Auge hat, nicht den ganzen Siegeslauf, denn den nimmt er in prophetischer Weissagung vorweg, vgl. 45$_{14}$ff. und $_{20}$f., und auch nicht die Eroberung Babels, wie aus 46$_{10}$f. und 48$_{14}$ff. deutlich hervorgeht. Dies letztere ist für uns zunächst das Wichtigste.

Ehe wir aber darauf weiter bauen, noch ein Wort über 42$_{9}$. Hier lesen wir als Abschluß des ersten Ebed-Stückes:

הראשנות הנה באו　　　וחדשות אני מגיד
בטרם תצמחנה　　　אשמיע אתכם

Diese Aussage paßt nicht zu den andern, in denen „das Frühere“ und „das Neue“ einander entgegengesetzt werden. Zu 43$_{18}$f. nicht, weil da über „das Neue“ das Gegenteil von dem ausgesagt wird, was wir 42$_{9}$b lesen. Hier wird es erst verkündet; es ist noch garnicht in die Erscheinung getreten. Darin liegt gerade das Große, was Israel erfährt. 43$_{19}$ dagegen werden die Hörer eigens darauf hingewiesen, auf das Werden des Neuen, das Gott schafft, zu achten; hier ist es also bereits in die Erscheinung getreten. Also kann חדשה nicht an beiden

Stellen dasselbe bedeuten, — oder der geschichtliche Standpunkt des Redenden hier und dort ist verschieden. Aber auch der Begriff ראשׁנות ist verschieden, denn 42_{9} kann er nicht wie 43_{18} im ausschließenden Gegensatz zu חדשׁות gemeint sein, sondern das logische Verhältnis der beiden Ausdrücke muß hier das der Steigerung, des Übergangs vom Kleineren zum Größeren in der Machterweisung Jahwes sein. Dasselbe gilt von dem Begriff חדשׁות in 48_{6} und dem Gegensatz in 48_{3}ff. und $_{6}$ff. Das „Neue" ist hier schon in die Geschichte eingetreten, und die Pointe des ganzen Abschnitts (vgl. bes. 48_{8}) widerspricht der geflissentlichen Betonung, daß Israel von dem „Neuen" erfährt, ehe es sich verwirklicht, 42_{9}. Dazu ist die Antithese חדשׁות — ראשׁנות 48_{3}ff. ganz anders orientiert als in 42_{9}. Es handelt sich, wie wir oben sahen, in erster Linie um die Identität der göttlichen Erziehungsmittel in zwei verschiedenen Perioden der Geschichte des Volkes, nicht um sich überbietende Machterweise Jahwes früher und jetzt.

Die Aussage 42_{9} paßt aber auch nicht zu dem Inhalt der andern o. S. 80ff. besprochenen Stellen, weder zu 41_{21}ff., noch zu 43_{8}f., 44_{7}f., 45_{20}f. und 46_{9}ff. Diese alle verstehen unter dem „vordem Verkündeten" etwas, dessen geschichtliche Verwirklichung sich vor den Augen der Hörer des Propheten abspielt. In 42_{9} dagegen ist das „Frühere" voll in die Erscheinung getreten (באו) und soll nun offenbar durch „Neues" und Größeres überboten werden. In Summa: 42_{9} kann nicht aus dem Zusammenhange von Kap. 40—48 erklärt werden, sondern man muß versuchen, die Aussage ganz allein aus dem Gedankenkreis des Ebed-Stückes 42_{1-9} exegetisch zu bestimmen.

Nun ist ja ohne weiteres klar, daß חדשׁות hier nur die vorhergehende weltweite Verheißung von Israels Missionsberuf bezeichnen kann. Zu diesem Inhalt paßt allein die Näherbestimmung, das „Neue" sei noch garnicht geschichtliche Realität, noch nicht einmal in den ersten schwachen, keimhaften Anfängen da (בטרם תצמחנה). Dann muß aber ראשׁנות notwendiger Weise etwas sein, was durch Gottes Macht schon verwirklicht ist, bereits als geschichtliche Tatsache vorliegt. Aber was? Man hat gesagt, ר׳ bezeichne hier die früheren Prophetenweissagungen überhaupt und speziell wohl die auf den Fall der Weltmacht bezüglichen. Ersteres ist wenig wahrscheinlich. Wäre nämlich der Hinweis auf frühere Prophetenworte im

allgemeinen eingeschlossen, so würde uns das zu der Annahme nötigen, daß der Prophet mit der Aussage הראשנות הנה־באו eine mehr formale Begriffsbestimmung geben will: so sicher wie bisher Weissagungen Jahwes in Erfüllung gegangen sind, wird auch die neue Verkündigung in Erfüllung gehen. Aber diese inkonkrete Ausdrucksweise ist in dem Zusammenhange von 42 1ff. wenig wahrscheinlich, und sachlich wäre die Aussage eigentlich überflüssig, da schon v. 8 אני יהוה הוא שמי der absoluten Gewißheit des Eintreffens der Heilsverheißung vollen Ausdruck gibt. Das Letztere aber ist umso einleuchtender, denn die Deutung auf das Eintreffen der prophetischen Verkündigung vom Fall der Weltmacht ist das Wahrscheinlichste, weil der Prophet offenbar auf eine bestimmte Erfahrungstatsache als Bürgschaft für die Gewißheit der neuen Verheißung hinweisen will. Ist diese Deutung von ראשנות richtig, dann führt die Aussage 42 9 zeitlich über Kap. 40—48 hinaus, wo der Fall Babels überall noch bevorsteht. Dadurch wäre aber das Ebedstück 42 1ff. in einem zweiten wichtigen Zuge als unvereinbar mit den Anschauungen des Verfassers von Kap. 40—48, speziell mit dessen geschichtlichen Voraussetzungen erwiesen.

Man wird gegen diese Auffassung von 42 9 einwenden, der Prophet spreche hier proleptisch und superlativisch aus der Kraft seines bergeversetzenden Glaubens heraus, der ihn in dem ersten siegreichen Erscheinen des Cyrus die volle Erfüllung der Verheißung vom Sturze der Weltmacht sehen lasse. Das wäre an sich möglich, aber die starke Antithese von dem Früheren, was Tatsache geworden ist, und dem Neuen, was noch kein Auge erkennen kann, scheint mir dagegen zu sprechen. Sie würde bei obiger Auffassung ihren Zweck verfehlen, nämlich durch den Aufweis greifbarer Erfahrungen von der Wahrheit prophetischer Weissagungen den Glauben an die Verwirklichung des verheißenen „Neuen" zu stärken. Auch wäre es auffallend, daß der Prophet dann nicht auch weiterhin in seinen Ausführungen den Siegeslauf des Cyrus unter den Gesichtspunkt der prinzipiellen Erfüllung der alten Verheißungen stellt. Es liegt doch auch ein recht starker Unterschied vor in dem Urteil, Jahwe habe durch seine Propheten Cyrus von seinem Auftreten an als ein Organ seines Heilswillens bezeichnet (41 21ff. u. ö.) und der pointierten Behauptung, die

Weissagung vom Sturze der Weltmacht sei in Erfüllung gegangen. Und schließlich ergibt sich bei der Beziehung von ר' 42_{9} auf Cyrus (ev. auf ältere Cyrussprüche) der Widersinn, daß die Verkündigung von ihm hier als ראשנות und 48_{6} als חדשות bezeichnet wäre. Das kann man wohl demselben Schriftsteller nicht zutrauen.

Das Endergebnis unserer Untersuchung der Stellen, in denen der Prophet vom Früheren und vom Neuen oder Kommenden spricht, ist also dies, daß er, abgesehen von 42_{9}, wohl den Siegeslauf des Cyrus im Auge hat, aber nicht den Fall Babels. Die einschlägigen Stellen bestätigen also die o. S. 80 ausgesprochene Vermutung. Auch das Fehlen des Weissagungsbeweises in Kap. 49ff. ist zeitgeschichtlich bedingt, denn in Kap. 40—48 ist die geschichtliche Situation eine andere als in Kap. 49ff. Hier blickt der Prophet auf den Fall Babels zurück, dort steht dieser große geschichtliche Wendepunkt noch bevor. Daher in Kap. 40ff. das lebhafte Interesse an der Person des Cyrus, dessen naher Sieg über Babel das Morgenrot der erhofften Heilszeit ist, und der wiederholte Hinweis auf die prophetische Voraussage von seinem Auftreten als Organ des göttlichen Heilsplanes mit Israel; in Kap. 49ff. dagegen das gänzliche Zurücktreten beider Motive infolge der veränderten politischen Lage.

Das führt uns auf einen dritten Unterschied der Stimmung zwischen den beiden Hauptteilen unsrer Schrift, der in derselben nachgewiesenen zeitlichen Distanz seinen Grund haben muß. Wir sagten o. S. 71, daß die seelische Verfassung der Hörer des Propheten in Kap. 40ff. und 49ff. im Ganzen dieselbe ist. Hier wie dort kämpft er gegen den Kleinglauben und die Verzagtheit der Zeitgenossen. Aber wenn wir nun näher zusehen und seine Worte recht verstehen, so läßt sich trotzdem ein Unterschied nicht verkennen. Die Ursache dieser tiefen seelischen Depression ist im zweiten Teile der Schrift eine andere als im ersten, entsprechend der Wandlung, die sich durch die veränderte Weltlage in den Gefühlen und Zukunftshoffnungen der Gola vollzogen hat. Ein kurzer Blick auf die in Betracht kommenden Aussagen wird das beweisen.

In Kap. 40_{27}ff. liegt die Spitze der Beweisführung des Propheten in dem Hinweis auf Israels Bekanntschaft mit Jahwes

wahrem Wesen: der über Zeit und Raum erhabene Gott Israels beweist in Natur und Geschichte seine nie versiegende Kraft und Ausdauer, darum können sich seine Gläubigen auch jetzt auf ihn unbedingt verlassen. Die in v. 27 charakterisierte Mutlosigkeit Israels hat also ihren Grund in dem leisen oder lauten Zweifel an Jahwes Macht, seinem Volke zu helfen. Die Zeitgenossen glauben, daß er den Mächten, die sich jetzt im politischen Weltgetriebe offenbaren, hülflos gegenüber stehe; er ist ihnen wohl doch nur ein Gott „aus der Nähe", wie es Jer. 23_{23}f. heißt, ein Kleiner im Verhältnis zu den großen Göttern der Weltmächte, der ihnen sein Volk nicht entreißen und ihm so Recht schaffen kann. Was soll also, so begegnet die Gola den prophetischen Gedanken über Cyrus' Auftreten, bei der großen Weltwende, die sich jetzt vollzieht, für das arme Israel herauskommen?

Angst und Sorge vor dem, was die große politische Umwälzung im Gefolge haben wird, erscheinen hier als die notwendige Begleiterscheinung des auf falscher Gottesvorstellung beruhenden Kleinglaubens Israels. Dieser Gedanke liegt noch an drei anderen Stellen in der Dichtung Kap. 40ff. vor. Im engsten Zusammenhang mit der feierlichen Offenbarung, daß Gottes Wille in dem Auftreten des Helden Cyrus sich auswirke, steht die wiederholte Aufforderung 41_{8}ff. und $_{14}$f., Israel solle Angst und Sorge fahren lassen in dem Bewußtsein, von uran in Jahwe den Freund und Helfer zu haben, und die wiederholte Verheißung 41_{11}ff. und $_{15}$f., die nächste Zukunft werde Israel über seine Feinde triumphieren lassen. Auch 44_{6}ff. wird ausdrücklich gesagt, daß der Glaube an Jahwes Gotteinzigkeit alle Furcht und Angst vor dem Ausgang der großen Weltbewegung, in der Israel jetzt steht, bannen müsse. Am deutlichsten aber spricht der Prophet diesen Zusammenhang von mangelnder Glaubenskraft und falscher Beurteilung des gegenwärtigen, durch Cyrus' Auftreten charakterisierten geschichtlichen Lebens 46_{9}ff. aus, wenn er „den Mutlosen, die sich fern vom Heil wähnen", die Versicherung gibt, daß die Erlösung Israels nahe bevorstehe.

Es ist nur eine leise, die Pointe nicht berührende Nuancierung dieses Gedankens, wenn er 43_{1}ff. und 44_{1}ff. mit dem Motiv des Leidens Israels bezw. seiner Sündenschuld, die den Umweg über die dunklen Pfade des Exils verursacht hat, in

Verbindung gebracht wird. Denn auch an diesen beiden Stellen will der Prophet das Furcht- und Angstgefühl der Gola vor der werdenden politischen Neugestaltung bannen durch den Nachweis, daß niemand anders darin wirkt als Gott, und daß er es tut zum Heil für sein Volk. Dieser Gedanke ist ja das Leitmotiv auch des ganzen 3. Gesanges 42_{10}ff. Nur tritt hier als zweites, kunstvoll damit verflochtenes Thema das Problem von Israels Leiden hinzu. Wie in 41_{8}ff. schließt sich daher auch an diesen beiden Stellen an das ermutigende „fürchte dich nicht" der Hinweis auf die herrliche Zukunft, deren Licht das Israel ängstigende Dunkel der Gegenwart verscheuchen wird. Überdies liegt m. E. in 43_{2} eine direkte Beziehung auf die glaubensarme Beurteilung des gegenwärtigen Weltgeschehens durch die Zeitgenossen als Quelle neuer Nöte für Israel vor.

Somit ergibt sich, daß in Kap. 40—48 die Furchtstimmung der Hörer des Propheten in ihrer Unfähigkeit begründet ist, die Zeichen der Zeit im Lichte des Glaubens an Jahwes alleinige Gottheit und seinen Heilwillen mit Israel zu sehen. Darum flößt ihnen das Erscheinen des Cyrus auf der politischen Weltbühne Sorge ein, statt sie ihrer nahen Erlösung gewiß zu machen. Es ist die Stimmung der ängstlichen Gemüter *vor* der Entscheidungsschlacht.

Ganz anders liegt die Sache in Kap. 49ff. Der prophetische Dichter läßt hier seine Hörer gern selbst zu Worte kommen und macht es uns so möglich, *ihre* Auffassung von dem gegenwärtigen geschichtlichen Erlebnis genau kennen zu lernen, vgl. 49_{14} und $_{24}$; 50_{1} und $_{2}$. Lehrreich ist da gleich die Gegenüberstellung der stilistisch eng verwandten Aussagen 49_{14} und 40_{27}. Wir sagten o. S. 87f., der Zusammenhang von 40_{27}ff. ziele hin auf die Antithese von der *falschen*, Jahwe unterschätzenden Gottesvorstellung der Zeitgenossen und der *wahren* des Propheten, die ihn in seiner ganzen überweltlichen Größe und Majestät erfaßt hat. Daher sei die Aussage v. 27b dahin zu verstehen, daß Jahwe nach der Meinung der Angeredeten zu schwach sei, um Israel aus den Nöten der Zeit zu erretten. Die Aussage 49_{14} bewegt sich in anderer Richtung, weil sie geschichtlich anders orientiert ist. Die Prädikate עזבני und שכחני wollen nicht auf die mangelnde Kraft zum Helfen hinweisen, sondern auf den mangelnden

Willen dazu. Jahwe kümmert sich nicht mehr um seine Gläubigen, das ist das schmerzliche Gefühl, mit dem die Hörer des Propheten die von ihm als Anbruch der Heilzeit begrüßte Weltwende betrachten, vgl. die Perfekta v. 8, die ausdrücken sollen, daß die Erlösung bereits Tatsache geworden ist. Gnadenzeit und Heilstag nennt er darum die geschichtliche Gegenwart. Den besten Kommentar zum zeitgeschichtlichen Verständnis von 49 14 liefert die parallele Aussage 50 1f. Die rhetorischen Fragen, mit denen der Prophet die abschließende Heilsverheißung 50 1–3 einführt, setzen voraus, daß die Angeredeten der Überzeugung sind, Jahwe habe sein Verhältnis zu Israel definitiv gelöst. Der Prophet weist diesen Kleinglauben entschieden zurück: weder aus freien Stücken, noch gar aus Not hat Gott sein Volk verlassen. Der Grund für die Zerreißung des Bandes zwischen beiden lag und liegt allein in Israel selbst, in seinem Glaubensmangel. Trifft doch auch jetzt wieder die Botschaft vom Heil auf taube Ohren und unempfängliche Herzen (v. 2). Also nicht Jahwe hat Israel aufgegeben, sondern Israel seinen Gott, denn jetzt, wo er nach langer Trennungszeit wieder zu den Seinen gekommen ist, wollen sie nichts von ihm wissen.

Diese charakteristischen Aussagen über die Zeitgenossen des Propheten und ihre Bekämpfung sind m. E. psychologisch nur verständlich, wenn sie durch die geschichtliche Tatsache der schon eingetretenen, aber von neuen Enttäuschungen und neuen Sorgen begleiteten Erfüllung der Heilsverheißung veranlaßt sind. Diese Erfüllung kann nicht in dem ersten Aufleuchten eines neuen politischen Zeitalters durch Cyrus' Siege im Norden und Westen gesehen werden. Denn auf Grund solcher ersten Anzeichen vom Kommen der Heilszeit konnte der Prophet nicht gut den Vorwurf 50 2 erheben, und die Gola nicht gut der Stimmung Raum geben, von ihrem Gott endgültig verlassen und vergessen zu sein. Erst wenn eine greifbare Tatsache von Jahwes Wirken im Weltgeschehen vorlag, konnte so gedacht und gesprochen werden. Mithin führen uns die Aussagen 49 14 und 50 1 hinter den Fall Babels.

Mit diesem Resultat stimmt überein, was wir oben S. 71f. über das eigentliche Thema von Kap. 49ff. gesagt haben. Das Interesse des Propheten ist hier ganz auf Jerusalem und dessen künftige Herrlichkeit beschränkt, speziell auf seine nu-

merische Volkskraft. Sellin hat mit Recht daraus geschlossen, daß diese Sorge den Propheten nicht eher beschäftigen konnte, als bis der Zwingherr Babel seiner Macht beraubt war (Stud. I S. 189).

Von den oben besprochenen beiden Stellen aus fällt übrigens neues Licht auf die schwierige Aussage 49_{24}ff., durch das die o. S. 70 geäußerte Vermutung bestätigt wird. Nach dem Grundgedanken der ganzen Dichtung 49_{8}—50_{4} wie nach den Auseinandersetzungen in 49_{14}ff. und 50_{1}ff. wird in dieser vom Gegner aufgenommenen Frage nicht die Macht Jahwes zu helfen überhaupt in Zweifel gezogen, sondern die Möglichkeit, daß die vorher verheißene Rückkehr aller in der Welt zerstreuten Glieder des Bundesvolkes sich so ehrenvoll für Israel gestalten werde. Es soll also nur zum Ausdruck gebracht werden, daß Jahwe alle Hindernisse, die sich dieser kühnen Hoffnung nach menschlichem Ermessen in den Weg stellen werden, beseitigen könne, weil er der Herr über alles geschichtliche Leben ist. Steht aber dies in dem Disput zwischen dem Propheten und der Gola zur Debatte, so ist ja offenbar vorausgesetzt, daß der Weltprozeß, den beide Teile mit innerstem Anteil und starkem religiösen Empfinden begleiten, gegen Kap. 40ff. um einen beträchtlichen Schritt vorwärts gerückt ist. Man zweifelt in den Kreisen, an die sich der Prophet hier mit seiner Botschaft vom Kommen der Heilszeit wendet, nicht mehr an Gottes Macht dazu und bekrittelt nicht den Weg, den er sich vorbehalten hat, um Israel zum Heile zu führen, sondern man zweifelt daran, ob sich alle Hoffnungen, die der eschatologische Glaube damit verband, verwirklichen würden. Also auch hier wieder eine cura posterior, eine Sorge, mit der man sich doch erst plagen konnte, als die Weltmacht am Boden lag!

Zweimal wird im Zusammenhang der Dichtung 51_{1}—52_{12} von der Furcht der Hörer des Propheten vor Menschen resp. vor dem Spott und Hohn der Menschen gesprochen, 51_{1}f. und $_{12}$ff., beidemal mit dem Hinweis darauf, daß die sterbliche Kreatur den Heilsratschluß des ewigen Gottes nicht hindern könne. Der Zweck dieser Beweisführung ist aus 51_{13} sofort klar. Wenn es hier heißt: „Wo ist nun der Grimm des Bedrängers?“ und von der ständigen Angst und dem Kleinglauben der Angeredeten gesprochen wird, so liegt ja deutlich die

Zeit, wo Israel unter dem Joch der Weltmacht seufzte und bebte, dahinten, vgl. auch 51 23. Babel ist gefallen, und die blasse Furcht und Angst der Gola als Glaubensschwäche erwiesen. Daraus folgt für die Gegenwart, daß keine Menschenfurcht mehr aufkommen darf in einer Gemeinschaft, die den allmächtigen Herrn der Welt zum Freund und Heiland hat. Wer vermag etwas auf Erden gegen seinen Willen? Voraussetzung in 51 12 ist also, daß Furcht immer noch die herrschende Gemütsstimmung der Hörer ist. Nach den vorangehenden Aussagen über ihre Mutlosigkeit (49 14ff. 24ff. 50 1ff.) dürfen wir wohl 51 12 so deuten, daß der Prophet hier die Sorge der Angeredeten um ihre Zukunft, also die Zweifel an der vollen Verwirklichung des erhofften Heils nach dem Sturze der Weltmacht bannen will. Im besonderen aber scheint er hier, wenn wir nach 51 7 urteilen dürfen, die Tatsache im Auge zu haben, daß sich die Gläubigen durch Hohn- und Spottreden, mit denen man etwa ihre hochfliegenden politischen Hoffnungen und ihre religiösen Aspirationen bedachte, schnell wieder einschüchtern ließen. Denn dies ist ohne allen Zweifel der Sinn der ermutigenden Worte 51 7f. Auch 54 4 wird so zu deuten sein. Von welcher Seite dieses Gespött über das, was ihre Seele erfüllte, ausging, mag vorläufig dahingestellt bleiben.

Auch diese drei Stellen setzen also voraus, daß die Heilszeit prinzipiell mit dem Sturz der Weltmacht Babel angebrochen ist, und wir kommen zu dem Ergebnis, daß zwar auch in Kap. 49 ff. die gedrückte Stimmung der Hörer des Propheten in ihrer Verständnislosigkeit für Gottes Heilswirken in der geschichtlichen Gegenwart begründet ist, daß aber hier nicht der Flügelschlag einer neuen Weltära die Furcht erzeugt, sondern die Ungewißheit über Israels Schicksal nach Cyrus' Sieg über Babel. Es ist die Stimmung enttäuschter Hoffnung nach der Entscheidungsschlacht.

Aus alle dem wird der Grund für das Zurücktreten jener beiden, den 1. Teil der ganzen Schrift beherrschenden Motive, der Person des Cyrus und des Weissagungsbeweises, völlig klar. Die geschichtliche Situation von Kap. 49 ff. ist eben eine andere als die von Kap. 40 ff. Zwischen der Abfassung dieser beiden Hymnenkränze muß das für Israel heilsgeschichtlich so bedeutsame Ereignis des Sturzes der Weltmacht Babel durch Cyrus liegen. Diese einschneidende

Veränderung der geschichtlichen Lage der Gola bedingte natürlich bei dem Propheten eine neue Betrachtungsweise in der Verkündigung von Israels Erlösung und bei seinen Hörern eine andere Empfindung und religiöse Beurteilung des geschichtlichen Erlebnisses. Sie waren nach dem Fall Babels vor ein neues schweres Problem gestellt.

Gibt es nun auch in den beiden, zeitlich mindestens durch Monate getrennten Dichtungen Kap. 40ff. und 49ff. direkte Hinweise auf den geschichtlichen Standpunkt des Verfassers dort und hier? Auch auf diese Frage hat die neuere exegetische Arbeit am Deuterojesaja bereits die Antwort gegeben. Es kann also genügen, hier in Kürze im Anschluß an Sellins klare Ausführungen in Studien I S. 141ff. das Material vorzuführen. Für beide Teile der Schrift wird damit zugleich die Frage entschieden, in welchem geschichtlichen Momente diese Heilsverheißungen ausgegangen sind.

Ein erster positiver Beweis dafür, daß wir in Kap. 40—48 vor der Einnahme von Babel stehen, liegt in der Aussage 43 14f. vor. Leider ist, wie wir schon o. S. 20 andeuteten, der überlieferte Text an dieser Stelle nur noch zum Teil lesbar, aber schon die Bemerkung „euretwegen sende ich hin nach Babel" (sc. den Vollstrecker des göttlichen Gerichts) und das daraufffolgende parallele „ich lasse herabfahren", das in der prophetischen Gerichtsdrohung öfter gebraucht wird, genügt zum Verständnis dieser Verse. So wie hier konnte der Prophet nur in Erwartung des baldigen Zusammenbruchs der Weltmacht, und im besonderen der Einnahme der Hauptstadt Babel sprechen.

Das gilt auch von den Aussagen über Cyrus 45 1ff. Nach den früheren Hinweisen auf Art, Erfolg und Bedeutung seines Erscheinens in der Geschichte 41 2f. und 25, 43 14f. kann in dem 4. Gesang 44 24ff. nicht von seinem ersten Auftreten gesprochen sein, sondern nur von neuen Siegen, die er mit Jahwes Hilfe und im Dienste seines Heilswillens erringt. Darum ist 45 1 von dem allgemeinen Zwecke der Sendung des „Gesalbten" Cyrus zu verstehen, nämlich sich die Welt zu unterwerfen, 45 2f. aber von ihrem besonderen Zweck, nämlich „eherne Tore" zu zerbrechen, „eiserne Riegel" zu zerhauen und „verborgene Schätze" zu gewinnen. Und mit Recht hat man diese Verheißung auf den bevorstehenden Fall

der Weltstadt Babel bezogen. Diese Erklärung von 45 2f. wird gestützt durch die feinen Anspielungen der einleitenden Strophe 44 24-28 auf die Beschämung der Wahrsager (vgl. 47 10ff.) durch die Kraft Jahwes in der Durchsetzung seines Heilsplanes und die Bedeutung des Cyrus für diesen, spez. für die Restitution Jerusalems und Judas. Das „Wort der Diener“ und die „Weissagung (עצה, vgl. 41 28) seiner Boten“ v. 26 ist die Heilspredigt von Israels Erlösung nach dem Sturze der Weltmacht.

Das die Leichenklage parodierende Spottlied 47 1ff. mit dem kurzen Vorspiel 46 1–2 gibt seinen Standpunkt vor dem Fall Babels schon durch die stilistische Eigenart der literarischen Gattung, der es angehört, zu erkennen. Denn diese Gattung tritt immer als vaticinium auf, vgl. Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel (1910) S. 25f. Dazu kommen verstärkend so unzweifelhaft futurische Aussagen wie 47 8f., 11f. und 13.

Endlich haben wir in 48 14 ein klares Zeugnis für den vor 538 anzusetzenden Standpunkt des Dichters von Kap. 40—48. Selbst dann, wenn man sich begnügt, dem schlechten Text des Verses blos durch die Korrektur בַּכַּשְׂדִּים aufzuhelfen. Denn allein die Aussage יעשׂה חפצו בבלל in Verbindung mit v. 15 genügte, um die geschichtliche Situation von Kap. 48 zu erhellen. Noch deutlicher wird sie durch die o. S. 35 aufgenommene Konjektur

אֹהֲבִי יעשׂה חפצי בבבל וְיָגֵל זַרְעִי בַּכַּשְׂדִּים

Wollte man aber an בבבל aus rhythmischen Gründen Anstoß nehmen, was nicht von vornherein abzuweisen ist, so könnte diese Stelle nur an Beweiskraft gewinnen durch die interessante Tatsache, daß schon ein alter Glossator die Worte des Propheten auf den durch Cyrus' Siege für die nächste Zukunft erhofften Sturz Babels bezogen hat.

Damit ist die Abfassungszeit des ersten Hymnenkranzes Kap. 40—48 so genau wie es überhaupt möglich ist, festgelegt. Überall argumentiert der Prophet von dem in nächster Zeit zu erwartenden Zusammenbruch der Weltmacht aus, die Israel nach Gottes Willen gedemütigt und in Fesseln geschlagen hat. Er ist das Ziel, zu dem Jahwe Cyrus, das berufene Organ seines Heilswillens mit seinem Volk und der ganzen Welt, hin-

lenkt. Auf dieses Ziel will darum der Prophet zunächst einmal alle Gedanken seiner verzagten Hörer, die noch immer nicht gelernt haben, Cyrus mit den Augen des Glaubens zu sehen, konzentrieren. Wir stehen also in Kap. 40—48 vor 538. Ganz richtig sagte Sellin in Studien I S. 171: „Im Jahre 538 steht Cyrus zum zweiten Mal auf babylonischem Boden; wohl im dritten Monat des Jahres läßt Nabunaid die Götterbilder nach Babylon kommen, im vierten Monat Tammuz wird das babylonische Heer bei Upi geschlagen und wagt keine Schlacht wieder. Sippar wurde ohne einen Schwertstreich besetzt. Nabunaid floh von dort nach Babylon . . . . . . und ihm folgte das persische Heer, geführt von Gobryas. Dieser Augenblick oder auch die Zeit unmittelbar vor dem Falle Sippars ist nach meinem Dafürhalten der Zeitpunkt, in dem unser Buch veröffentlicht wurde“.

Von den in Kap. 49ff. enthaltenen direkten Hinweisen auf den geschichtlichen Standpunkt des prophetischen Dichters ist einer, 51_{13}, schon o. S. 70 zur Sprache gekommen. Die Aussage 52_{5}, von der Sellin in seiner Beweisführung (Stud. I S. 172ff.) ausging, kann nach den textkritischen Bemerkungen o. S. 46f. nicht in Betracht kommen. Sie dürfte u. E. sowieso nicht in den Vordergrund gestellt werden, weil sie exegetisch anfechtbar ist. Auch 52_{2}b nicht, weil die Lesung des Verbums (התפתחי? התפתחו?) nicht absolut sicher ist. Somit bleiben übrig die Stellen 52_{11} und 55_{12}, auf die schon im Eingang dieses Abschnittes (o. S. 56) aufmerksam gemacht worden ist. Beide führen uns mit völliger Sicherheit in eine Zeit, wo die Hörer noch nicht aus Babel fortgezogen sind. Dazu stimmt, daß in dem ganzen Zyklus Kap. 49ff. Jerusalems Wiederherstellung noch in der Zukunft liegt (vgl. besonders 51_{17}ff. und 52_{1}ff.). Wenn aber beidemal ausdrücklich und im Gegensatz zu 48_{20} verheißen wird, daß Israel in Frieden und Freude aus dem Bereich der überwundenen Feindin fortziehen werde, nicht in Hast und eiliger Flucht, sondern wie in feierlicher Prozession mit den heiligen Geräten, also als ein heiliger Festzug, so will der Prophet offenbar nicht blos den Gegensatz zu dem einstigen Exodus Israels aus dem Diensthause Ägypten zum Ausdruck bringen, sondern er trägt damit den neuen geschichtlichen Verhältnissen Rechnung und weiß sie geschickt paränetisch zu verwerten zur Bekräftigung seines prophetischen

Wortes. Der Heimkehr steht jetzt nichts mehr im Wege, nachdem Gott Gericht gehalten hat über die Weltmacht. Er wird auch weiter seinem Volk den Weg ebenen und die große Hoffnung auf den Glanz des neuen Jerusalem Wirklichkeit werden lassen. Fort also mit Menschenfurcht und Kleinglauben! Wenn wir 52_{11} und 55_{12} im Licht dieser Gedanken lesen, die den ganzen Hymnenkranz wie ein Leitmotiv durchziehen, so kann es u. E. kaum zweifelhaft sein, daß zur Zeit der Abfassung von Kap. 49ff. der allgemeine Erlaß des Siegers Cyrus schon ergangen war, der den gefangenen Völkern und Göttern die Heimkehr gestattete, daß aber die Gola von neuen Zweifeln und neuer Mutlosigkeit befallen war, weil sich nach ihrer Meinung die große Verheißung vom Sturze der Weltmacht eigentlich nicht erfüllt hatte oder wenigstens so ganz anders, als sie auf Grund der hinreißenden prophetischen Botschaft Deuterojesajas glaubten erwarten zu dürfen. Es war ja tatsächlich im Grunde alles beim Alten geblieben, nicht einmal das verhaßte Babel war zerstört! Das Edikt des Cyrus schuf kein freies Israel, wie es wohl die große Mehrzahl der Gläubigen in der Gola erträumt hatte. Darum des Propheten wiederholte Aufforderung zur Heimkehr: Kommt doch, es ist ja alles bereit!

Auf Grund dieser Erwägungen kommen wir (gegen *Sellin* Stud. I S. 190ff.) zu dem Resultat, daß die Aussagen 52_{11} und 55_{12} sichere Zeugnisse für den *dicht hinter dem Fall Babels* liegenden Standpunkt des Dichters von Kap. 49ff. sind und daß sie des näheren auf die Zeit nach Erlaß des allgemeinen Edikts, also Ende 539 oder Anfang 538 hinweisen.

Auf alle Fälle ist nunmehr als exegetische Tatsache sicher gestellt, daß die Schrift Jes. 40ff. schon darum nicht ein geschlossenes, einheitlich konzipiertes und nach einem bestimmten Plane aufgebautes Ganzes bilden kann, weil ihre beiden inhaltlich sehr verschiedenen Teile nicht zur selben Zeit entstanden sein können. *Damit ist aber der Buddeschen Konstruktion der Boden entzogen, ehe noch das eigentliche Problem, nämlich die Frage nach der Identität der Ebedfigur in Jes. 40ff. und ihrer Bedeutung, exegetisch in Angriff genommen worden ist.*

Bevor wir dazu übergehen, noch ein paar kurze Bemerkungen zu der Behauptung von der geschlossenen und

planvollen Einheitlichkeit der Schrift. Sie sind zwar nicht von derselben Wichtigkeit wie die bisherigen Ausführungen, können aber doch nicht ganz übergangen werden.

Wir müssen uns zunächst noch die Frage stellen, ob denn in beiden Teilen der Schrift Jes. 40ff. *das angeredete Publikum* dasselbe ist, oder ob nicht auch in diesem Punkte eine unverkennbare Differenz vorliegt.

Auffällig ist doch schon und stützt die bisher gewonnene Erkenntnis von dem Verhältnis der Kap. 40ff. und 49ff., daß im 1. Teile die Angeredeten wiederholt und offenbar mit Absicht als *Ebed Israel* eingeführt werden, dagegen nie in Kap. 49ff. So heißen sie gleich 41_{8}f. im poetischen Parallelismus Israel, mein Knecht, Jakob, Same Abrahams. 42_{19} werden die angeredeten „Tauben“ und „Blinden“ nach dem überlieferten Text mein Knecht, mein Bote, Mešullam, Knecht Jahwes genannt. Wenn auch wohl hier nur die Ausdrücke mein Knecht und Mešullam ursprünglich sind (s. o. S. 18), so beweist doch auch diese Stelle, daß der Prophet die Mehrheit, auf die er einspricht, gern als Kollektivbegriff Knecht Israel bezeichnet. Denn es bedarf keines Beweises, daß der ganze Abschnitt 42_{18}ff. von dem wunderbaren Schicksal *des Volkes* handelt. Besonders klar tritt diese absichtliche Benennung Israels als Knecht 43_{10} heraus. 44_{1} lesen wir die Parallelen Jakob, mein Knecht — Israel resp. Ješurun, 44_{21} wieder Jakob — Israel, mein Knecht. 45_{4} heißt es „wegen Jakob, meines Knechtes, und Israel, meines Erwählten“, 48_{20} „erlöst hat Jahwe seinen Knecht Jakob“. Man hat angenommen, daß diese geflissentlich wiederholte Bezeichnung der Hörer des Propheten den Zweck hat, die Aussagen über Israel in das Licht der Ebedgestalt der vom Knecht Jahwes handelnden Stücke zu stellen. Warum bezeichnet dann aber der Dichter nicht auch in Kap. 49ff. diejenigen, denen er tröstend und aufrichtend zuspricht, als Ebed Israel? Hier war doch noch mehr Gelegenheit dazu, da von drei Ebedstücken aus Licht auf die umgebenden Partieen fallen konnte. Die auffällige formale Differenz zwischen beiden Teilen der Schrift muß doch wohl ihren realen Grund in der ganz verschiedenen Beziehung dieser Teile haben, derart, daß in Kap. 40ff. die Bezeichnung Ebed Israel für die Angeredeten von vornherein heimisch war, in Kap. 49ff. dagegen nicht, so daß sie hier ohne weiteres

nicht eingetragen werden konnte. Das legt aber die Vermutung nahe, daß die Angeredeten hier und dort nicht identisch sind.

Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Kap. 40ff. überall die im Exil trauernden Zeitgenossen des Propheten *in ihrer Gesamtheit* im Auge hat. Sie sind die mit Vorliebe poetisch als *Jakob* oder *Israel* bezeichnete Gemeinschaft, an die er sich wendet, das „Würmchen Jakob" (41_{14}), der „Rest des Hauses Israel" (46_{3}). Sie heißen darum auch schlechtweg „das erwählte Volk" (43_{20}), und dementsprechend wird Jahwe gern als „Israels Gott", „Israels Schöpfer", „der Heilige Israels", „Israels König und Erlöser" bezeichnet (41_{17}, 43_{14}; 45_{9}; 41_{20}, 43_{3}; 44_{6}). Der Trostruf 40_{1} ergeht an das Volk Gottes, wie es sich einst in Jerusalem und den Städten Judas darstellte (40_{2} und $_{9}$; vgl. auch 44_{26} und 45_{13}), und das jetzt in der Gefangenschaft schmachtet (45_{13}). Wie wenig hier irgend ein Unterschied in dieser angeredeten Gesamtheit gemacht wird, ergibt sich aus der den ganzen 1. Hymnenkranz durchziehenden Charakteristik der Hörer als furchtsamer, kleingläubiger, ja skeptischer Menschen. 46_{12} heißen sie geradezu „die Mutlosen, die sich fern vom Heil wähnen" (s. o. S. 30). Die Ausführungen 48_{1}ff. stehen damit nicht in Widerspruch. Sie stechen nur durch den etwas erregten Ton der Zusprache von den anderen Partieen ab, und der erklärt sich leicht aus dem dauernden inneren Widerstande, auf den der Prophet mit seinem hinreißenden Heilsglauben stieß. Inhaltlich stehen sie auf einer Linie mit Gedankengängen wie 42_{18}ff., 43_{22}ff., 45_{9}ff. und 48_{17}ff., wo überall die Kluft aufgedeckt wird zwischen dem empirischen Israel und dem Israel, wie es nach Gottes Willen sein sollte. Der Prophet wendet sich in allen seinen Ausführungen an dieses empirische Israel, das er in Gestalt der exilierten Gemeinschaften in Babylonien vor sich hat. *Alle ohne Unterschied ladet er ein, das Heil zu ergreifen und in das kommende Gottesreich einzugehen.* Das entspricht aber am besten der Situation vor dem Falle Babels.

Wie steht es nun in Kap. 49ff? Zunächst fehlt hier, wie schon gesagt wurde, die Bezeichnung der angeredeten Volksgemeinschaft als Ebed Israel vollständig. Aber auch die in Kap. 40ff. so häufige Anrede der Hörer mit dem poetischen

Namen Israel und Jakob resp. Haus Israel und Haus Jakob finden wir hier nicht wieder. Nur 49_{26} wird Jahwe „der Starke Jakobs" genannt, aber das ist in dem Zusammenhange der an Zion gerichteten Worte eine rein formelhafte liturgische Wendung. Und 49_{7} heißt Jahwe „der Erlöser Israels", aber in dem Nachwort zu dem Ebedstück 49_{1}ff., das hier zunächst außer Betracht bleiben muß. In den schon einmal von uns in Parallele gestellten Paränesen 40_{27} und 49_{14} tritt der Unterschied klar heraus: dort geht der Trostspruch an Jakob-Israel, hier an *Zion*. Die Anrede an Zion resp. Zion-Jerusalem überwiegt in Kap. 49ff., vgl. 49_{8} (o. S. 38) und $_{14-26}$, 51_{17-23}, 52_{1-7}, 54_{1-17}. Das hat, wie wir gesehen haben, seinen nächsten Grund in dem durch die veränderte geschichtliche Lage anders gerichteten Interesse des prophetischen Dichters. Aber wie es scheint, spricht dabei noch ein anderer Umstand mit. Zwar ist auch in diesen Kapiteln ausdrücklich vom Volke die Rede. So wird 51_{22} Jahwe „seines Volkes Streiter" genannt. 51_{7} spricht vom „Volk, in dessen Herzen meine Thora ist", und 51_{16} sagt Jahwe mit Beziehung auf Zion „mein Volk". Das mehrmals gebrauchte Bild von der verstoßenen oder verwaisten oder kinderlosen *Mutter Zion* (49_{18}ff., 50_{1}ff., 51_{18}ff., 54_{1}ff.) setzt wie überall so auch hier den Begriff der Volksgemeinschaft voraus. Aber daneben finden sich Aussagen, die den Eindruck erwecken, als richte der Prophet seine Worte nicht an die ganze Masse der Exilierten, sondern an einen engeren Kreis von Hörern. 51_{1} sagt er kaum ohne besondere Absicht: „Höret auf mich ihr, *die ihr dem Heil nachstrebt, die ihr Jahwe sucht*", und 51_{7} mit gewiß gewollter stilistischer Gleichmäßigkeit: „Höret auf mich, *die ihr wisset vom Heil, du Volk, in dessen Herzen meine Thora*". Die Heilsverheißung an Zion 54_{1}ff. schließt ab mit der Bekräftigung: „Das ist das Teil der *Knechte Jahwes*", und 55_{1}ff. ruft Jahwe die *Dürstenden* und *Hungernden* zu sich, daß sie bei ihm Erquickung für ihre Seele suchen und Leben haben. Auch auf den Ausdruck „Jahwefürchtige" 50_{10} darf hier aufmerksam gemacht werden. Er steht zwar im Zusammenhange des 2. Ebedstückes, ist aber beachtenswert, weil er sich wie die unmittelbar darauf folgenden Ausführungen mit ihrer Hinwendung an die, die Jahwe suchen, an ein Publikum von bestimmtem religiösen Gepräge wendet. Hält man gegen diese

charakteristischen Anreden, die in Kap. 40ff. keine Parallele haben, die eigentümlich resignierte Bemerkung 502: „Warum denn komm' ich und finde niemand, rufe und niemand gibt Antwort", so drängt sich die schon von anderen Exegeten ausgesprochene Vermutung von neuem auf, daß sich der Prophet in Kap. 49ff. an ein kleineres Publikum wendet, bei dem er wahres Heilsverlangen und darum rechte Empfänglichkeit für seine Botschaft vom baldigen vollen Eintritt der großen Gnadenzeit voraussetzen durfte. Das aber entspricht viel eher der Situation nach 539. Wir erinnern uns der geschichtlich wohl verständlichen Enttäuschung der Frommen nach dem Sturze der Weltmacht. Diesem Kreise scheint der Prophet mit seinen glänzenden Bildern von der Größe und Herrlichkeit des neuen Jerusalem den nötigen Trost in Tränen bringen zu wollen. Dieser Gesinnungsgemeinschaft, die sich mehr und mehr von den 481ff. gescholtenen lauen Elementen abgesondert haben wird, gilt vielleicht die für uns nicht ganz durchsichtige Aufforderung 5211 zur kultischen Reinheit, im besonderen derer, die die Geräte Jahwes tragen. Mit Bezug auf dieses Israel nach dem Geist, auf dem die Zukunft des Volkes beruhte, hat wohl auch der Prophet die üblichen poetischen Bezeichnungen Israel resp. Jakob in Kap. 49ff. fallen lassen und dafür die Symbolik der trauernden Mutter Zion, des von Jahwe scheinbar für immer verstoßenen Ehegemahls bevorzugt. Das engere Thema dieses 2. Hymnenkranzes kam diesem Sprachgebrauch ja entgegen.

Ist diese Vermutung richtig, so gewinnen wir eine weitere Stütze für die o. S. 79ff. nachgewiesene Tatsache, daß zwischen der Abfassung der beiden Teile der Schrift Jes. 40ff. ein längerer Zwischenraum liegt, und damit ein weiteres Argument gegen die Behauptung, sie sei einheitlich konzipiert und führe das Thema von der Erlösung Israels nach einem einheitlichen Plane durch.

Und schließlich muß auch die Frage alles Ernstes erwogen werden, ob die Kap. 40ff. und 49ff. überhaupt von demselben Verfasser stammen. Bekanntlich hat Kosters (Theolog. Tijdsch. 1896, S. 580ff.) die These aufgestellt, die Kap. 49ff. gehörten in die Zeit nach der Rückkehr und stammten von andrer Hand als Kap. 40ff. Soweit sich seine Beweisführung auf die chronologische Ansetzung ziemlich weit

nach 535 bezieht, können wir sie als nicht überzeugend außer Acht lassen. Dagegen ist er vielleicht doch in der Frage nach dem Verfasser nicht so ganz im Unrecht. Wenigstens eins seiner Argumente, die Aussage 52_{11}, ist u. E. bisher noch nicht entkräftet worden. Hier steht mit dürren Worten zu lesen: „Fort, fort, ziehet aus von dort", und der Parallelismus beweist, daß diese Ortsbestimmung nur auf Babel bezogen werden kann. Ist der Text in Ordnung — und das ist mit ernst zu nehmenden Gründen bisher nicht bestritten worden —, so muß aus dieser Aussage gefolgert werden, daß der prophetische Verfasser nicht unter denen weilt, an die er seine Trostworte richtet. Das gibt auch Kittel (bei Dillmann Jes. 6. Auf. S. 446) zu, wenn er zu v. 11 schreibt: „משם kann kaum anders verstanden werden, als daß der Verfasser nicht in Babylonien lebt." Nun ist es fast einstimmiges Urteil der Exegeten, daß Kap. 40—48 von einem in Babylonien lebenden Propheten gedichtet sind, und in der Tat sind alle für nichtbabylonische Herkunft dieser Dichtung aufgebrachten Gründe ohne jede Beweiskraft. Dann muß aber wegen 52_{11} mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Kap. 49ff. außerhalb Babyloniens von andrer Hand geschrieben worden sind als Kap. 40ff.

Von allen den exegetischen Deutungen, die darauf abzielen, dieser Schlußfolgerung zu entgehen — die allerunwahrscheinlichste ist die Annahme Budde's, משם sei falsche Auflösung des Geheimnamens מְשֻׁשָּׁךְ! — verdient nur die Auskunft Beachtung, der prophetische Verfasser habe zwischen Kap. 40ff. und 49ff. seinen Standtpunkt geändert. Entweder so, daß er überhaupt nicht mehr in Babylonien ist, oder so, daß er auf dem Lande weilt, die Angeredeten aber in der Stadt (so neuestens E. Klamroth, Die jüdischen Exulanten in Babylonien 1912[1], aber wenig überzeugend). An sich wäre das wohl möglich, und es wird durch die Aussage 52_{5} nicht widerlegt, weil 52_{4}ff. höchstwahrscheinlich garnicht zum ursprünglichen Bestand der Dichtung gehört. Aber wenn das auch der Fall wäre, so ist doch מה־לי־פה nach dem Gedankenzusammenhange nur Umschreibung für die dritte Leidensstation Israels (so richtig Budde), also garnicht beweisend für den

1) Beiträge zur Wissenschaft vom A. Test. Heft 10.

Standort des im Namen Gottes redenden Propheten, sondern nur Bezeichnung der geschichtlichen Situation des Volkes. Aber die theoretische Möglichkeit, daß 52 11 blos von dem Wechsel des Aufenthalts des Dichters zu verstehen sei, muß u. E. aus folgenden Gründen außer Ansatz bleiben: 1. Mit Recht haben König (NKZ. 1898 S. 937ff.) und Greßmann (Über die in Jes. 56—66 vorausgesetzten zeitgesch. Verhältnisse. Göttingen. 1898 S. 30ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß sich Kap. 40ff. und 49ff. trotz sprachlicher Übereinstimmung nicht unerheblich von einander unterscheiden; 2. mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Hymnenzyklus Kap. 49ff. den in Stil und Sprache verwandten Dichtungen Kap. 60—62 in der Beurteilung von Israels Zukunft und von seiner Stellung in der Welt viel näher steht als Kap. 40ff. Da nun Kap. 60—62 sicher nicht von dem prophetischen Dichter herrühren, der Kap. 40—48 geschrieben hat, so liegt die Vermutung nahe, daß auch Kap. 49ff. von anderer Hand stammen als Kap. 40ff.

Steht es aber so, daß die beiden durch viele Merkmale unterschiedenen Abschnitte Kap. 40ff. und 49ff. möglicherweise sogar zwei verschiedenen prophetischen Persönlichkeiten zuzuweisen sind, so fällt ja vollends der kühne exegetische Aufbau Budde's in sich zusammen. Das von ihm proklamierte angeblich einzig mögliche und richtige Verständnis Deuterojesajas müßte ganz anders fundamentiert sein, wenn es die starke Belastungsprobe aushalten soll, der es der Kritiker notwendigerweise unterziehen muß, ehe er es als wissenschaftlich begründete Meinung annehmen und zum Ausgangspunkt bedeutsamer Folgerungen für die Ebed-Stücke machen kann.

III. Das Problem der Ebed Jahwe-Lieder.

Wir wenden uns nach diesen Untersuchungen dem eigentlichen Problem zu, und zwar zunächst der Frage, ob wirklich, wie Budde zuversichtlich behauptet, der Ebed in den hymnischen Stücken 42_{1-9}, 49_{1-8}, 50_{4-11} und 52_{13}—53_{12} identisch ist mit dem Ebed Israel, von dem Kap. 40—48 des öfteren deutlich spricht.

1. Vergegenwärtigen wir uns zuerst noch einmal in Kürze die in den genannten Kapiteln vorliegenden Äußerungen über den Ebed Israel. 41_{8}ff. wird der Ebed Israel durch die Erinnerung an seine Erwählung und Berufung zum Knecht Jahwes und an die Verheißung dauernden göttlichen Schutzes in seiner gegenwärtigen Not und Angst getröstet und gestärkt. Dieses Bewußtsein, von den Tagen des Erzvaters Abraham an in einem besonderen Verhältnis zu Gott zu stehen, soll für ihn der feste Grund sein, in dem er seine Zukunftshoffnung verankern kann, vgl. v. 13f. und 17ff.

42_{18}f. werden die Tauben und Blinden, d. h. die kleingläubigen Volksgenossen des Propheten, „mein Knecht“ und „Mešullam“ genannt (vgl. o. S. 18 u. 97), wohl mit Absicht im Hinblick auf 41_{8} und unter Verwendung von Namen, die vielleicht in der prophetischen Heilspredigt schon seit längerem üblich waren, vgl. Jes. 30_{10}, Ez. 28_{25} und 37_{25}. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß עבדי hier in Rücksicht auf das Ebedstück 42_{1}ff. eingesetzt ist, wohl aber könnte כמלאכי אשלח eine Glossierung des ursprünglichen Wortlauts im Hinblick auf die Ausführungen 42_{5}ff. sein. Jedenfalls heißt Israel „Knecht Jahwes“ auch hier im beabsichtigten Gegensatz zu seinem derzeitigen Glaubensmangel.

Auch 43_{10} wird der Ausdruck „mein Knecht, den ich erwählt habe“ mit Bedacht vom Propheten verwendet worden sein als Ehrenname des von Gott zum Heil der Welt er-

wählten Volkes. Man müßte also עבדי hier und 42_{19} in Anführungsstriche setzen. Wiederum steht der Name in Gegensatz zu Israels augenblicklichem religiösen Zustand, vgl. v. 8.

44_{1}f. ist nach Form und Inhalt eine genaue Parallele zu 41_{8}ff. Der „Knecht Jahwes“ ist das verzagte Israel, an das der Prophet sich mit seinem Trostwort wendet, und das doch durch die göttliche Erwählung zu den höchsten Heilshoffnungen berechtigt ist.

44_{21}f. wird Israel besonders nachdrücklich עבדי genannt in Verbindung mit dem Hinweis auf die Erwählung des Volkes und seinen dauernden Gnadenbund mit Gott einerseits und die sündenvergebende Liebe Jahwes andererseits, die die Hoffnung auf das verheißene Heil neu erblühen läßt. Der Kleinglaube Israels bildet auch hier den dunklen Hintergrund des Trostspruches, vgl. v. 6ff. und besonders v. 8.

Nach 45_{4} steht Cyrus' Berufung und Siegeslauf im Dienste Jakobs, des Ebed Jahwes, seines Auserwählten, d. h. Cyrus muß in der Welt umgestaltend wirken, damit Israel zum Heile komme. Ebed heißt Israel also hier, weil es Jahwes erwählter Liebling ist, dem er eine herrliche Zukunft verheißen hat, und der Zusammenhang des ganzen vierten Gesanges beweist, daß auch hier diese Aussage dazu dient, dem Kleinglauben des Volkes, der sich nicht in Gottes wunderbare Wege mit Israel schicken will, zu begegnen.

48_{20} (vielleicht auch schon v. 12) wird Israel „Knecht Jahwes“ geheißen im Zusammenhang mit der prophetischen Verkündigung seiner Erlösung aus der Knechtschaft und der ernsten Mahnung, in Zukunft Gottes Willen nicht mehr zu mißachten.

Diese Statistik zeigt u. E. mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß der prophetische Verfasser von Kap. 40—48 den Ehrennamen „Knecht Jahwes“ auf seine exilierten Volksgenossen mit einer ganz bestimmten Absicht überträgt, nämlich um das gottgewiesene Ideal, das in diesem Namen beschlossen liegt, in wirkungsvollen Gegensatz treten zu lassen zu ihrem derzeitigen religiösen Innenleben, ihrem Kleinglauben, ihrer Menschenfurcht, ihrem Hadern mit Jahwe, ihrer Sündenangst, kurz ihrem Mangel an Erkenntnis des wahren Wesens Gottes und seines ewigen Heilsratschlusses mit Israel. Die wiederholte und nachdrückliche Anrede „mein Knecht“ in Ver-

bindung mit dem Erwählungsglauben ist also ein lauter Protest des Propheten gegen den Mangel der Zeitgenossen an Bereitschaft, die Gnadengabe der Heilszeit mit gläubigem Herzen aufzunehmen und ein hellklingender Mahnruf an sie, sich nach dem zu strecken, was je und je das Ziel Gottes mit Israel gewesen ist. „Knecht Jahwes" heißen die Hörer, nicht weil sie es wirklich sind, sondern wieder werden sollen durch Besinnung auf Gottes Gnadenbund mit Israel. Jetzt sind sie es nur in der Idee, weil Gottes Verheißungen weder durch Israels Untreue noch durch seine mangelnde Gotteserkenntnis je außer Kraft treten können.

Diesem Bilde vom Ebed Israel stelle man nun gegenüber, was die vier Ebed-Lieder vom Charakter des „Knechtes Jahwes" aussagen!

42_{4} wird dem Ebed zum besonderen Ruhm angerechnet, daß er in seinem Berufe nicht matt wird und nicht zusammenbricht. Sehen wir einmal ganz ab davon, daß in Kap. 40—48 sonst nirgends von einem Beruf des Ebed an die Welt gesprochen wird, so widerspricht diese Aussage entschieden dem, was die andern Stellen vom Ebed prädizieren. Man könnte einwenden, 42_{4} gehe auf die Zukunft, spreche also nicht vom wirklichen gegenwärtigen Ebed, sondern vom Ideal des Ebed, und darum widerspreche diese Aussage eigentlich nicht dem trüben Bilde vom Knecht Jahwes, das Kap. 40—48 zeichnen. Aber die in 42_{1}ff. gegebene Schilderung des Ebed kann von den in 49_{1}ff. und 50_{4}ff. gezeichneten Bildern des von Gott ausgerüsteten und in einen schweren Beruf hineingestellten Knechtes gar nicht getrennt werden. Wir müssen also die dort erzählte Geschichte des Ebed auch für 42_{1}ff. gelten lassen. Dann zeigt sich aber, daß diese Aussagen nicht zukünftige Eigenschaften des Ebed oder das Ideal des Knechtes Jahwes im Gegensatz zum empirischen Ebed im Auge haben, sondern die höchste Entfaltung seines Berufes in der Kraft der ihm geschenkten und schon immer betätigten besonderen Charismen, vgl. nur 42_{4} mit 49_{6b}. Aus den Liedern 49_{1}ff. und 50_{4}ff. aber erfahren wir folgendes: Der Ebed hat von Anfang an als gehorsamer Diener seines göttlichen Herrn in der Berufsarbeit gestanden, für die er auserwählt und ausgerüstet worden ist. Er hat die bittere Erfahrung gemacht, daß er umsonst seine Kraft verzehrt hat im Dienste Jahwes. Niemals hat er

gegen Gott rebelliert, ist keinen Augenblick vom Platze gewichen, ja er hat Schimpf und Schande auf sich genommen im Kampf mit der Welt im festen Vertrauen auf das gute Recht seiner Sache. Niemand kann ihm etwas vorwerfen. Gott selbst wird für ihn Zeugnis ablegen.

Man braucht diese Geschichte des Ebed nur nachzuerzählen, um einzusehen, daß der Ebed der Lieder 42_{1}ff., 49_{1}ff. und 50_{4}ff. mit dem Ebed Israel, auf den der prophetische Dichter von Kap. 40—48 einspricht, nichts als den Ehrentitel gemeinsam hat. Es sind sonst zwei völlig verschiedene Gestalten schon allein in Rücksicht auf ihre geschichtliche Entwicklung.

Noch stärker tritt der Widerspruch hervor, wenn wir den Ebed von 52_{13}ff. mit dem Ebed Israel der Kap. 40—48 vergleichen. Zwar scheint der Eingang dieses 4. Ebedstückes 52_{13-15} für die Identität beider Figuren zu sprechen, denn der unerhörte Wandel des Geschicks des Knechtes, von dem hier gesprochen wird, ist ja eins der leitenden Motive in Kap. 40 bis 48. Aber liest man nun weiter die ergreifende Geschichte des Ebed, wie er verkannt war von Jugend an und schließlich sich geopfert hat zum Heil für die Sünder, „obwohl er keinen Frevel begangen und kein Trugwort in seinem Munde war" (53_{9}), so fragt man sich immer wieder, wie es nur möglich ist, daß jemals ein Exeget auf den Gedanken hat kommen können, der Märtyrer-Ebed von Kap. 53 sei identisch mit dem Ebed Israel von Kap. 40—48, diesem kleingläubigen und mutlosen Volksganzen, das unter der Last seiner Sündenschuld zusammenzubrechen droht! Bei Buddes Auffassung von Jes. 40 bis 55 wird diese Identifikation zum völligen Widersinn. Denn ist es überhaupt psychologisch vorstellbar, daß ein und derselbe Dichter in einer einheitlich konzipierten Dichtung, die nach einem wohl durchdachten Plane aufgebaut ist, den Begriff Ebed in Beziehung auf die empirische geschichtliche Gemeinschaft Israel in ganz verschiedenem Sinne gebraucht haben soll, das eine Mal so, daß er durch die Anrede „mein Knecht" den Abstand des wirklichen Israel vom Ideal zum Bewußtsein bringt, das andere Mal so, daß er die volle Verwirklichung dieses Ideals durch Israel zur Darstellung bringt? Budde sagt alles Ernstes in der Vorbemerkung zu 49_{1}ff., hier führe sich das kleine Volk Israel bei den Weltvölkern ein und erzähle deshalb seine Heilsgeschichte von Anbeginn, ehe es

seinen neuen großen Auftrag an die Völkerwelt mitteilt! Dasselbe Israel, das der Prophet eben noch (Kap. 48) aufs höchste getadelt hat wegen seiner gottwidrigen Art!

Unter solchen Umständen darf man mit Recht gespannt darauf sein, wie denn Budde den exegetischen Gründen begegnet, die sich aus dem Text der Ebedstücke gegen seine Theorie von der die ganze Schrift beherrschenden Gleichung Knecht Jahwes = Israel ergeben, um so mehr, als diese Gegeninstanzen wiederholt und m. E. mit überzeugender Klarheit in der literarischen Auseinandersetzung vorgeführt worden sind.

2. Packen wir einmal den Stier bei den Hörnern und beginnen mit der die Streitfrage entscheidenden Dichtung 49 1 ff. Hier sagt der Ebed nach dem überlieferten Text von v. 3 von sich aus:

ויאמר לי עבדי־אתה ישראל אשר־בך אתפאר

Für Budde's Auffassung vom Ebed ist natürlich dieser Wortlaut eine ganz wesentliche Stütze, wenn nicht eins der exegetischen Hauptargumente. Er weiß wohl, daß eine massorethische Handschrift das ominöse ישראל nicht hat, legt diesem Umstand aber nicht die geringste Bedeutung bei. Nach seiner Meinung würde durch das Fehlen von ישראל an der Sache nichts geändert werden, „aber schon das Versmaß verlangt ihn“. Wir wollen mit ihm über diese letztere Begründung nicht weiter rechten. Sie wird kaum auf jemand Eindruck machen in einer Zeit, wo man über den hebräischen Versbau noch immer nicht zu einer prinzipiellen Einigung gekommen ist. Aber Budde hätte hier doch mindestens mit ein paar Worten andeuten müssen, warum nach seiner Kenntnis der hebräischen Metrik ישראל in 49 3 unentbehrlich ist.[1] Wer mit vollem Ernst wiederholt schreibt, Deuterojesajas, des Hymnendichters Lieblingsmetrum sei der Qinavers, kann doch nicht den Anspruch erheben, ein autoritatives Urteil über diese Frage zu besitzen. Lassen wir also die Metrik bei Seite! Aber warum ist Budde nicht den Gegnern der Kollektivtheorie soweit entgegen gekommen, daß er sich bei 49 3 die Frage vorlegte, ob nicht ישראל hier erst später eingesetzt worden ist. Dazu nötigt doch geradezu der Vergleich des von LXX ge-

1) Vgl. meine Bemerkung zur Stelle in der Festschrift für Kittel S. 202f.

botenen Textes von 421 einen gewissenhaften Exegeten. Wie hier der dringende Verdacht besteht, daß Jakob und Israel vom Übersetzer exegesierend hinzugefügt worden sind, so ist doch wohl mindestens möglich, daß diese Exegese des Begriffes Ebed auch schon in den hebräischen Text eingedrungen ist. Budde ist ja doch sonst ziemlich leicht geneigt, in den Text korrigierend einzugreifen. Warum gerade bei 493 nicht? Wir dürfen vermuten: weil nach seiner Meinung der weitere Text des Ebedstückes 491ff. die Richtigkeit der Überlieferung in v. 3 bestätigt.

Nun heißt es im 2. Teil dieses Ebedstückes v. 5ff.:

5 ועתה [כה] אמר יהוה   יצרי מבטן לעבד לו
לשובב יעקב אליו   וישראל לא יֵאָסֵף
וְאֶכָּבֵד בְּעֵינֵי יהוה   ואלהי היה עזי
6 (ויאמר) נקל מהיותך לי עבד
להקים את־שבטי יעקב   וּנְצוּרֵי ישראל להשיב
ונתתיך לאור גוים   להיות ישועתי   עד־קצה הארץ

Wer unvoreingenommen und mit dem nötigen hebräischen Sprachempfinden an die Exegese dieser heißumstrittenen Aussagen geht, wird schwerlich auf den Einfall kommen, die mit לְ eingeführten Infinitivsätze könnten anderen als finalen Sinn haben. Mit Recht, denn das logische Verhältnis der Teile von v. 6 kann doch nur dies sein, daß die höhere Zweckbestimmung des Ebed an die Stelle der geringeren tritt. Jahwe will ihn zum „Licht der Heiden" machen. Damit soll gleichsam der Inhalt des Begriffs „Knecht Gottes" erst ganz erfüllt werden. Diese herrliche Verheißung ist die göttliche Antwort auf die Klage des Ebed v. 4: „Ich habe umsonst gearbeitet". Die größere Aufgabe tritt an die Stelle der früheren kleineren, der weitere Wirkungskreis an die Stelle des engeren. Mithin muß die Aussage להקים את־שבטי יעקב ונצורי ישראל להשיב logisch im Gegensatz stehen zu der Aussage ונתתיך לאור גוים d. h. der Infinitivsatz ist final:

Zu gering ist's, daß du mir Knecht bist,
Um aufzurichten die Stämme Jakobs
und zurückzubringen die Bewahrten Israels.

Budde gibt die syntaktische Möglichkeit dieser Deutung natürlich zu, verwirft sie aber unter Hinweis auf — 498.

Als ob die Aussagen v. 8ff. so ohne weiteres als in organischem Zusammenhang mit 49_{1}ff. stehend betrachtet werden dürfen und die göttliche Verheißung an Israel (resp. Jerusalem): (Ich habe dich erhört) um dein Land und Volkstum wiederherzustellen gegen die Fassung von v. 6 als Aufgabe des Ebed etwas beweisen könnte! Kann etwa nicht in ganz verschieden orientierten Gedankengängen dieselbe finale Infinitivkonstruktion להקים trotz inhaltlich verwandter Objekte auf ganz verschiedene Subjekte bezogen sein? Es zeigt sich sofort, daß Budde's Exegese beherrscht ist von dem dogmatischen Satze, daß Jes. 40—55 ein einheitliches Ganzes bilden und der Ebed überall Israel ist. Er argumentiert einfach von dem zu Beweisenden aus.

Dem entspricht seine eigene Übersetzung von 49_{6}. Sie lautet:

Zu gering ist's, daß du mir Knecht seist,
Sofern ich die Stämme Jakobs wieder aufrichte etc.

Budde ignoriert also völlig die beabsichtigte Steigerung des Inhalts des Begriffes Ebed, nämlich die mit der besonderen Ausrüstung gegebene besondere Aufgabe, die doch die Pointe des Ebedstückes 49_{1-6} ist. Er ignoriert aber auch die Logik der sprachlichen Form, denn נקל מהיותך לי עבד kann, wie Dillmann-Kittel richtig gesehen haben, nur bedeuten: zu gering für deinen mir zu leistenden Knechtsberuf, d. h. נקל ist Prädikat zu dem in dem finalen Infinitiv להקים וגו׳ enthaltenen, den Begriff Ebed entfaltenden Subjekt. Das aber kann doch in dem Zusammenhange des Liedes 49_{1}ff. nur von dem Inhalt des Berufes des Ebed sprechen, nicht von einem Tun Jahwes an Israel.

Noch schlimmer steht es mit Budde's Übersetzung von 49_{5}. Sie ist ein reiner Willkürakt, zu dem ihn seine unbewiesene Behauptung, der Ebed sei überall gleich Israel, zwingt. Sie lautet:

Nun aber, so spricht Jahwe,
Der mich von Mutterleib gebildet sich zum Knecht,
Indem er Jakob zu sich hinbrachte
Und Israel an sich sammelte —
Und ich wurde geehrt in Jahwes Augen
Und mein Gott wurde meine Stärke usw.

Auch hier gibt Budde die Möglichkeit zu, daß der Infinitivsatz לשובב יעקב אליו וגו׳ durch das Subjekt ich = der Ebed aufgelöst werden kann. Aber die Vertreter der individualistischen Erklärung des Ebed dürfen nicht Recht haben. Das Dogma von der Identität des Ebed Israel und des Ebed der Lieder steht dem entgegen. Also ist der Infinitivsatz durch das Subjekt Jahwe aufzulösen. Hier ist Budde's Beweisführung typisch für die Art, wie er das „einzig richtige" Verständnis Deuterojesajas gewonnen hat. Er schreibt zu 49 5: „Zunächst ist nach 42 1ff. nicht dies der Beruf des Knechtes Jahwes [nämlich, daß er Israel zurückbringt zu Jahwe] und unmöglich wird es, weil er selber das Volk Israel ist". Darauf ist zunächst zu erwidern, daß das argumentum e silentio hier garnichts beweist, weil ja 42 1ff. die Sammlung Israels als die geringere Berufsarbeit des Ebed vorausgesetzt sein kann. Im übrigen aber wiesen wir schon o. S. 6 darauf hin, daß der Beweis für die Behauptung Ebed = Israel, auf die sich Budde's Übersetzung und Erklärung von 49 5ff. gründet, in der zu 41 8 gemachten apodiktischen Bemerkung besteht, diese Gleichung sei für die ganze Schrift bestimmend. Es ist sonst in der Exegese nicht üblich, eine an sich mögliche Erklärung dadurch zurückzuweisen, daß man ihr eine unbewiesene Behauptung entgegenstellt. Natürlich rächt sich diese absichtliche Ignorierung des nächstliegenden und durch die Logik der Sprache sich aufdrängenden Verständnisses von 49 5 in Budde's Übersetzung bitter. Dem Infinitiv שובב, von dem der Begriff der erneuten Bewegung auf ein Ziel zu resp. der Abwendung von diesem untrennbar ist, wird gegen den lauten Protest des alttestamentlichen Sprachgebrauchs die „einfache" Bedeutung (erstmalig) hinbringen zudiktiert, wobei Budde der verzeihliche Irrtum unterläuft, daß er sich für diese ad hoc zurechtgemachte Bedeutung auf Ez. 39 2 beruft, während der Übersetzer des Ezechiel bei Kautsch[3] richtig bemerkt hat, der Text sei hier und Kap. 38 4 sicher nicht in Ordnung. Weiter wird das Kal von אסף in der medialen Bedeutung „an sich ziehen" gefaßt, die es niemals hat, und obendrein mit לו konstruiert statt logischerweise mit אל, und behauptet, die ganze Aussage sei „von der Hinführung Israels aus Ägypten zu Jahwes Wohnsitz, dem Sinai, und seiner Sammlung zum geschlossenen Volke durch seinen großen Führer Mose" zu

verstehen. Demgemäß wird die Aussage v. 5c mit der Lesung וְאֶכָּבֵד „auf die folgende Heldenzeit Israels“ bezogen. Aber es ist doch eine starke Zumutung, die Verba שׁוֹבֵב und אסף unter Voraussetzung des Subjekts Jahwe **nicht** auf die religiöse Begründung Israels durch die Moseoffenbarung, sondern partout auf die darauffolgende **politische** Geschichte des Volkes zu beziehen. Und selbst wenn Budde mit seiner Exegese nicht mit Lexikon und Grammatik in Konflikt käme, und wenn seine geschichtliche Ausdeutung von v. 5 in der übrigen Schrift Kap. 40ff. irgend eine Parallele hätte, bliebe immer noch die logisch unerträgliche Ausdrucksform bestehen: Jahwe hat Israel von Mutterleib an zum **Ebed bestimmt**, indem er Israel ins Leben rief und ihm eine große Geschichte gab. Nur die Not vor dem Zusammenbruch des Dogmas von der Identität des Ebed in Jes. 40ff. bringt solche exegetischen Kunststücke hervor.

Aber hier ist nichts zu retten. Dieses Dogma zerschellt an den harten Tatsachen von 49 1ff. Hier ist in v. 5f. klipp und klar ausgesagt, daß der Ebed nach Gottes Heilswillen die Aufgabe zugewiesen erhalten hat, das verirrte Israel zu seinem Gott zurückzubringen. Das ist die hohe Ehre, der er gewürdigt worden ist, dazu hat ihm Gott Mut und Kraft gegeben, v. 5c. Von dieser Aufgabe des Ebed, von der besonderen Ausrüstung dazu und dem Mißerfolge in ihr, spricht der Eingang des Liedes 49 1–4, nicht von Israels Kleinmut angesichts des Zusammenbruchs seines Volkstums, wie Budde uns glauben machen will. Das ist ja ganz unmöglich! Wie kann denn das um seiner Sünden willen von Gott gestrafte und im Exil schmachtende Israel von sich aussagen, es habe seine Kraft umsonst verzehrt, für nichts und wieder nichts gearbeitet, erkenne aber von hintennach, daß sein „Recht“ und sein „Lohn“ bei Jahwe war, d. h. daß die im gottgegebenen Beruf geleistete Arbeit doch nicht umsonst getan worden ist! In v. 6 wird dann diese hohe Ehrenstellung des Ebed in Gottes Heilswillen, **Israels Missionar** zu sein d. h. in bezug auf die Gegenwart, es vor dem völligen Versinken in die Nacht seines Elends zu bewahren, überboten durch die höhere, daß der Ebed **das Licht der Heidenwelt** werden soll. Daß dies allein der Sinn von 49 1ff. sein kann, haben einsichtige Exegeten schon längst erkannt und literarisch ver-

teidigt gegen alle Einwände der Vertreter der Kollektivtheorie. Damit ist aber die Behauptung, der Ebed sei hier Israel, schlagend widerlegt. *Die ganze Identifikationstheorie bricht unter der Wucht des Wortlauts von 49_{1}ff. rettungslos zusammen. Dieser Ebed hat eine Aufgabe an Israel, also kann er nicht selbst Israel sein.* Bedurfte es dafür noch eines Beweises, so hat ihn *Budde* jetzt mit seiner exegetischen Verzweiflungstat geliefert.

Mit dem Nachweis, daß der Ebed des Liedes 49_{1}ff. nicht Israel sein kann, ist die Frage erledigt, auf wen sich die Aussagen der verwandten Stücke 42_{1}ff. und 50_{4}ff. beziehen. Diese drei Lieder sind, wie schon gesagt, untrennbar miteinander verbunden durch die beherrschenden Gedanken von der besonderen göttlichen Ausrüstung des Ebed, von seiner Berufsarbeit und seiner Berufstreue. In allen dreien muß also der Ebed dieselbe Gestalt sein. Für 50_{4}ff. leuchtet das ohne weiteres ein. Allein die Aussagen 50_{4b} und $_{5}$ genügen, um die Deutung des Ebed auf Israel ad absurdum zu führen. Ihre von Budde empfohlene Beziehung auf die Heiden trägt den 42_{1} und 49_{6} vermeintlich Israel zugesprochenen Beruf zum Missionar der Welt, der dort erst für die Zukunft gilt, ohne weiteres in die Vergangenheit des Ebed hinein und macht damit den in 49_{1}ff. angerichteten Wirrwarr immer ärger. Für 42_{1}ff. wäre die Gleichung Ebed = Israel *an sich* möglich, wird aber als unmöglich erwiesen *erstens* durch die engste Verknüpfung dieses Stückes mit 49_{1}ff. (vgl. 42_{4} und 49_{6}!), die der Exegese von 42_{1}ff. den Weg klar vorzeichnet, und *zweitens* durch den Umstand, daß die Aussagen 42_{1-4} durch die Kommentierung 42_{5-9} ausdrücklich auf das empirische Israel übertragen werden, vgl. darüber u. S. 116f. Also gelten sie einem Ebed, der nicht = Israel ist.

Spielend wie bei den genannten drei Ebedstücken weiß Budde auch beim 4. Stück, 52_{13}ff., die exegetischen Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich der kollektiven Auffassung des Ebed entgegenstellen.

Wie schon o. S. 4f. gesagt wurde, läßt er mit 51_{9} einen neuen Hauptabschnitt beginnen, in dessen Mittelpunkt n. s. M. das große Bekenntnis der Heiden zu Jahwe und seinem Heilsratschluß mit ihnen in Israels Leiden und Verherrlichung stehen soll, 53_{1-10}. Die Vorbereitung dazu sieht B. in 51_{9}ff.,

wo die glorreiche Wiederaufrichtung Israels „in stürmischen Triumphliedern“ durchgeführt wird. Aber 52 7–12 ist eine starke Fermate wie 48 20 f. und erweckt unwillkürlich den Eindruck, daß hier ein Gedankengang zu Ende gehen soll. Mit 52 13 ff. beginnt etwas Neues. Was zunächst vorhergeht, sind nicht „stürmische Triumphlieder“ über Israels herrliche Restitution, sondern tröstende Zusprachen an die trauernde Mutter Zion im Stile des Abschnitts 51 1–8, den auch Budde als „Mahnung, Verheißung, Tröstung Jahwes“ bezeichnet. Und vollends die Behauptung, in 51 9 ff. kämen nun nach Israels glücklicher Restitution folgerichtig die Heiden zu Worte, weil ja auf ihre Hinwendung zum Heil alles in dieser Dichtung abziele, ist eine exegetische Phantasie, zu deren Begründung Budde außer dem von ihm entdeckten einheitlichen Gedanken und planvollen Aufbau von Jes. 40—55 nur die immer wiederholte Behauptung vorzubringen weiß, der Ebed „kann doch hier nichts anderes bedeuten als in dem übrigen Buch, nämlich Israel“. Damit ist dann für ihn bewiesen, daß die redenden „wir“ in 53 1 ff. nur die Heiden sein können.

Aber zunächst läßt weder die ganze Dichtung Jes. 40 ff. noch die oben von uns als selbständiger Teil nachgewiesenen Kap. 49 ff. an irgend einem Punkte die exegetische Möglichkeit aufkommen, daß in Jes. 53 die Heidenvölker sich über die Bedeutung von Israels Leiden für sie Rechenschaft geben könnten. Und mit Recht hat schon Dillmann betont, ein derartiges Bekenntnis der Heiden wäre im Alten Testament ganz beispiellos.[1] So hat also die Meinung, in 53 1 ff. sprächen die Heiden über den Ebed Israel, schon an sich gar keine Wahrscheinlichkeit für sich. Sie ist ja auch, genau besehen, nur aufgestellt worden in Konsequenz der Deutung des Ebed von Kap. 53 auf Israel.

Sehen wir nun aber einmal näher zu, was es denn exegetisch mit dieser Behauptung auf sich hat, die für Budde etwas Selbstverständliches ist. Der Inhalt von 53 1 ff. gipfelt in der Auffassung des Leidens des Ebed als schuldloses und

1) Auch Haller (Das Judentum, im Göttinger Bibelwerk 1912 II, 3 S. 56) weiß keine überzeugenden Gründe für die Annahme vorzubringen, in Jes. 53 sprächen die Heiden. Das Richtige bietet Gunkel RGG III, 1540: „Eine Bußrede, die man als Worte Israels verstehen muß.“

freiwilliges Strafleiden zur Vermittlung des Heils an die Redenden, die sich selbst als Sünder betrachten. Passen diese Aussagen überhaupt auf Israel und die Heiden und ihr Verhältnis zu einander? Die Sünde und Schuld der Redenden wird 53_6 mit Worten näher geschildert, die deutlich einen sittlichen Mangel als den eigentlichen Grund dafür erkennen lassen, nicht einen religiösen. Die Redenden klagen sich des Egoismus an, des Mangels an Gemeinschaftssinn. Jeder war nur auf sich selbst bedacht, ging seinen selbstgesteckten Zielen nach, ohne sich um das Wohl und Wehe der Gesamtheit zu kümmern, vgl. o. S. 49f. zur Stelle. Vom Götzendienst der Heiden als der schweren Schuld, die sie damit auf sich geladen haben, wie Budde meint, ist hier also ganz gewiß nicht die Rede. Dafür hätte der Dichter sicher andre, deutlichere Ausdrücke gefunden, wofern dieser Gedanke überhaupt für einen alten Israeliten faßbar war. Man lese nur aufmerksam 42_7! Mithin hat die Beziehung des wir auf die ihre religiöse Schuld bekennenden Heiden am Wortlaut von 53_1ff. selbst keinen Anhalt. Er legt vielmehr für jeden unbefangenen Leser die Auffassung nahe, daß die Redenden und der Ebed demselben menschlichen Gemeinschaftskreis, nämlich Israel angehören und daß der Ebed ein Einzelner von ihnen ist, der eine besondere Geschichte gehabt hat. Nur so erklärt sich zwanglos der v. 8 gebrauchte Ausdruck „unter seinen Zeitgenossen" (ואת־דורו), der durch den unanstößigen Text מפשע עמי scharf umgrenzt wird. Für die Vertreter der Kollektivtheorie ist diese Stelle natürlich besonders unbequem, daher Budde den Ausdruck דור auf die Völkerwelt zur Zeit des Unterganges Israels beziehen will und von dem überlieferten Text מפשע עמי, der die Deutung der Redenden auf Israel unwiderleglich beweist, behauptet, er stände „in schnurgradem Widerspruch gegen die Aussagen des Stücks"! Mit derartigen Machtsprüchen wird das exegetische Verständnis von Jes. 53 nicht einen Zoll breit vorwärts gebracht.

Ganz absurd ist nun aber die Deutung des Ebed von Jes. 53 auf das Volk Israel. Es wird doch wiederholt ausdrücklich in diesem Liede gesagt, daß der Ebed schuldlos gelitten und freiwillig Leid und Schmach auf sich genommen habe. Wie kann denn dergleichen von dem um seiner Sünde willen von Jahwe ins Exil dahingegebenen Israel gesagt werden,

und noch dazu in einem Zusammenhange, in dem mit Nachdruck Gottes Recht zu so harter Strafe verfochten wird, vgl. besonders 43 26 f. und 48 8 ff.! Die Verstoßung des Volkes ist nach prophetischer Auffassung Gott geradezu aufgezwungen worden durch die Verstocktheit Israels. Als das Maß seiner Schuld voll war, hat Gott um seiner sittlichen Heiligkeit willen gegen die Sünde Israels reagieren müssen. Freiwillig hat Israel also gewiß nicht die Strafe des Exils auf sich genommen. Und trotz dieser offen zu Tage liegenden Widersprüche gegen die kollektive Deutung des Ebed von Jes. 53 versteift sich Budde auf sein exegetisches Dogma. Er meint, den Heiden gegenüber sei eben Israel schuldlos, weil es das Volk Jahwes ist, und was es sonst verbrochen habe, komme für die Betrachtungsweise der Heiden nicht in Betracht! So dreht er sich exegetisch ohne es zu merken im Kreise. Erst wird das wir in diesem Kapitel auf die Heiden bezogen, weil angeblich der Ebed niemand anders sein könne als Israel, und dann wird wieder die kollektive Deutung des Ebed durch die Behauptung gestützt, hier sprächen die Heiden!

Budde hält diese seine Erklärung von Jes. 53 für „natürlich" und urteilt, ihr stehen alle andern als klügelnde gegenüber. Er beweist mit dieser selbstbewußten Behauptung nur, daß ihm über der liebgewonnenen exegetischen Schulmeinung die Freiheit verloren gegangen ist, den Aussagen des prophetischen Schriftstellers wissenschaftlich gerecht zu werden. Es darf daher u. E. genügen, gegenüber so erklügelten Rettungsversuchen, wie er sie in seiner neusten Übersetzung und Erklärung von Jes. 40 ff. geboten hat, die Tatsache zu konstatieren, daß die Vertreter der Kollektivtheorie bisher vergeblich versucht haben, die Ebedgestalt der vier Lieder überzeugend auf Israel zu deuten. Sie haben sich bei diesem ganz aussichtslosen Unternehmen nur immer tiefer in exegetische Widersprüche verstrickt und immer neue Gewaltakte anwenden müssen.

3. Mit dem Nachweis, daß die Aussagen von Jes. 42 1 ff. 49 1 ff. 50 4 ff. und 52 13 ff. ursprünglich nicht auf den Ebed Israel gehen können, ist u. E. das letzte und schwerste Hindernis zum Verständnis dieser Abschnitte beseitigt, und wir können nunmehr an die Hauptfrage herantreten, welches denn der Sinn dieser vier Lieder ist und in welchem Ver-

hältnis sie zu einander und zu dem übrigen Inhalt von Jes. 40—55 stehen.

a) Für die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der in ihnen geschilderten Ebedfigur ist es zunächst von Wichtigkeit, auf den *Aufbau der Lieder* zu achten. Es ist längst erkannt worden, daß sie aus zwei Teilen bestehen, nämlich die verwandten Stücke 42_{1}ff. 49_{1}ff. und 50_{4}ff. aus einem Grundstock mit angehängtem Begleitwort, 52_{13}ff. dagegen aus einem längeren Liede mit voraufgehender Deutung. Dementsprechend haben wir schon o. S. 16ff. die Übersetzung der Stücke disponiert und in der Inhaltsangabe S. 59ff. zwischen Kern und Zutat geschieden. Dieser zweiteilige Aufbau der Ebed-Lieder macht sich schon äußerlich dadurch bemerkbar, daß jedesmal Lied und Begleitwort durch einen neuen Ansatz in der Darstellung geschieden sind. In 42_{1}ff. wird v. 1—4 durch die neue hymnische Introduktion „So spricht Jahwe etc.“ v. 5 von dem folgenden scharf getrennt; ebenso in 49_{1}ff. das Lied v. 1—6 von dem Nachwort v. 7. In 50_{4}ff. leitet die didaktisch-rhetorische Form „Wer unter euch Jahwe fürchtet etc.“ v. 10 deutlich das Nachwort zu v. 4—9 ein. 52_{13}ff. endlich hebt sich das Vorwort 52_{13-15} von dem eigentlichen Liede durch den starken Wechsel der redenden Personen (ich-wir), der zu vielen exegetischen Mißverständnissen geführt hat, scharf ab. Muß man sich also in den drei ersten Stücken je den ersten Teil in Anführungsstrichen denken, so hier in 52_{13}ff. den langen zweiten Teil, 53_{1-12}. Dem widerspricht nicht das nochmalige Auftreten der 1. Person in 53_{12}, denn dieser Wechsel der Person ist nur scheinbar, vgl. o. S. 51 und die Ausführungen u. S. 127ff.

Diese stilistische Beobachtung gewinnt nun durch den Inhalt der die Lieder begleitenden Aussagen ihre exegetische Bedeutung. Am Schlusse der feierlichen Zusage 42_{5}ff. heißt es: ehe es sproßt, mache ich's *euch* kund. Hier wendet sich also die Gottesrede direkt an Israel, mithin gelten die Aussagen der Begleitworte v. 5ff. dem Volke, und logischer Weise die des Liedes v. 1—4 einem Ebed, der nicht Israel ist. Wem dieser Schluß nicht zwingend erscheint, der wird durch 49_{1}ff. überzeugt werden, denn hier tritt der inhaltliche Gegensatz zwischen den beiden Teilen besonders stark hervor. Wie wir oben sahen, kann der Ebed des Liedes 49_{1-6} unter

keinen Umständen Israel sein, weil er ja eine Aufgabe am Volke hat. Im Begleitwort v. 7 aber wird der Angeredete ausdrücklich als „von Menschen verachtet, Abscheu der Völker, Knecht der Tyrannen“ bezeichnet, er kann also nur das durch schwere Gerichte heimgesuchte Israel sein. Dazu paßt dann der Schlußsatz v. 7d, besonders die Betonung der Erwählung durch den „Heiligen Israels“, ausgezeichnet. Also sind hier, wenn überhaupt noch Logik gilt, Aussagen von einem Ebed, der nicht Israel ist, auf das Volk Israel übertragen. Die kurze Nachschrift zu 50 4–9 wendet sich wie 42 5ff. an die Hörer des Propheten, und zwar mit der Aufforderung, sich an dem Verhalten des Ebed ein Beispiel zu nehmen. Auch hier wird also ganz deutlich der Inhalt des voraufgehenden Liedes auf Israel angewendet, mithin ergibt sich wieder, daß der Ebed des Liedes nicht Israel sein kann. Das einleitende Gotteswort 52 13–15 spricht von dem wunderbaren Wandel im Geschick des Ebed mit so deutlicher Anlehnung an 49 7 (vgl. besonders v. 15 mit 49 7c), daß der Dichter nur den Ebed Israel dieses Nachworts im Sinn haben kann. Da nun das Lied 53 1ff. unmöglich auf Israels unschuldiges Leiden gedichtet sein kann, so haben wir hier dasselbe Verhältnis von Lied und Begleitwort wie in den andern Stücken, nur daß hier die Beziehung des Inhalts des Ebed-Liedes auf Israel diesem vorangeht. Stände 52 13–15 mit כה אמר ה' eingeleitet hinter 53 1ff., so würde dieses Verhältnis der Teile des Ebedstückes von den Exegeten ohne weiteres anerkannt worden sein.

In allen vier Ebedstücken werden also Dichtungen von einem Ebed durch Ausdeutung bestimmter Einzelzüge auf das Volk Israel übertragen, vgl. darüber schon o. S. 74ff. Das setzt doch wohl aber voraus, daß die an jenem Ebed haftende Vorstellung von vornherein ganz andrer Art war, als die neue Vorstellung vom Ebed Israel. Nun kann der Ebed der Lieder aus sachlichen und logischen Gründen nicht Israel sein. Er kann aber auch nicht, wie man behauptet hat, das ideale Israel sein, der fromme Kern des Volkes als Träger seiner Zukunftshoffnung, weil sich dann der Widerspruch ergeben würde, daß die Aussagen der Lieder über diesen Ebed Israel durch die Begleitworte auf dasselbe Objekt, nämlich das Israel nach dem Geist, das geläuterte und mit seinem Gott versöhnte Volk übertragen würden. Denn

es ist klar, daß die Begleitworte nur dieses höhere Israel, die wahrhaft „Gottesfürchtigen“ (50 10) im Auge haben, nicht das ganze Volk nach seiner geschichtlichen Erscheinung. Der ganzen unterschiedlosen im Exil dahinlebenden Volksmasse hätte nie ein Prophet die Verheißung zugesprochen, das Werkzeug Gottes für die geistige Überwindung der Heidenwelt zu werden, 42 5ff. Auch Deuterojesaja denkt ja bei seinen hochfliegenden Zukunftsgedanken in Kap. 40—48 nicht an die Volksgenossen, wie sie zur Zeit sind, sondern wie sie durch Gottes sündenvergebende Gnade und Liebe in Bälde sein werden, also an ein innerlich überwundenes Volk, in dessen Herzen Gott Wohnung genommen hat. Mithin muß die Ebedvorstellung der Lieder in einer ganz andern Sphäre liegen, d. h. dieser Ebed kann überhaupt nicht die Personifikation einer Gemeinschaft sein, sondern nur eine Persönlichkeit oder das Idealbild einer Persönlichkeit. Mit dieser fundamentalen Erkenntnis, daß der Ebed der vier Lieder nur eine Persönlichkeit oder das Idealbild einer solchen sein kann, stimmt die Eigenart der Darstellung in ihnen überein. Denn auch das ist ja längst erkannt und literarisch verfochten worden, daß die von dem Ebed gemachten Aussagen derart sind, daß sie ungezwungen nur von einem Individuum verstanden werden können. Es ist ja richtig, daß sich bei Deuterojesaja einige der für die Ebed-Lieder charakteristischen Wendungen auch vom Ebed Israel gebraucht finden, mit Vorliebe der Ausdruck „von Mutterleib an“, aber Sellin hat schon 1901 (Stud. I S. 23) den Tatbestand richtig so formuliert: „Nicht in dem Individualismus der Ebedjahwestücke an sich, wohl aber in der konsequenten Durchführung und einer so gesteigerten Ausführung des Individualismus, daß einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben, finden wir ein zweites Indiz dafür, daß der Ebed in ihnen ein Individuum ist“.

Wir stehen also jetzt vor der schwierigen Frage: welche Persönlichkeit steht hinter der Ebedfigur der vier Lieder? Der Versuch, sie zu beantworten — denn nur um einen Versuch kann es sich handeln — wird wesentlich erleichtert werden, wenn wir die Unterschiede in den Gestalten, die diese Lieder vor Augen führen, nicht unbeachtet lassen. Muß doch von vornherein mit der Möglichkeit ge-

rechnet werden, daß es neben dem Ebed Israel Deuterojesajas und der geheimnisvollen Ebedfigur der Lieder, die nicht Israel sein kann, noch weitere Verschiedenheiten in der Vorstellung vom Ebed gegeben hat. Wir fassen deshalb im folgenden die engverwandten Stücke 42_{1}ff., 49_{1}ff. und 50_{4}ff. zusammen und stellen den hier gezeichneten Ebed dem von Jes. 53 gegenüber. *Greßmann* (Ursprung der isr.-jüd. Eschat. S. 317) meint zwar, es sei nicht erlaubt, die an verschiedenen Stellen ausgesprochenen Anschauungen zu einem geschlossenen Ganzen zu verbinden, weil der Verfasser selbst kein zusammenhängendes Bild entworfen habe. Aber dieser Einspruch ist hinfällig, wenn man die vier Lieder genau abgrenzt gegen die deutenden Begleitworte — das hat Greßmann nicht getan und dadurch den Charakter des Fragmentarischen und Unverständlichen stark übertrieben —, und wenn man von vornherein den Unterschied in den dargestellten Ebedgestalten beachtet.

1. *Der Ebed in den drei ersten Liedern.*

a) *Sein Verhältnis zu Jahwe:* Der E. ist von Mutterleib an von Gott berufen, für seinen Beruf bestimmt (49_{1} und $_{5}$), auserwählt (42_{1}), geliebt und geehrt (49_{5}). Jahwe läßt nicht von ihm (42_{1}), hat ihn von Anfang an zu Großem ausersehen und darum wie ein köstliches Gut behütet (49_{2} und $_{5}$), ihn beschützt und gestärkt (49_{5}, 50_{7}).

b) *Seine Charismen:* Jahwes Geist ruht auf ihm (42_{1}); er hat die Gabe des durchdringenden Wortes (49_{2}), die Kunst der Rede („Jüngerzunge" 50_{4}); sein Ohr ist jeden Morgen neu geöffnet für Gottes Stimme, sodaß er das göttliche Wort ganz aufnimmt wie ein rechter Jünger des himmlischen Meisters (50_{4}) d. h. er hat die *Fähigkeit* und den *Willen*, das göttliche Wort in sich aufzunehmen.

c) *Sein Beruf:* Er ist zum *Ebed Jahwes* bestimmt (42_{1}, 49_{3} und $_{5}$), Gott will sich in ihm (d. h. durch sein Wirken) verherrlichen (49_{3}), und zwar soll er 1. *Israel* zu Jahwe zurückführen, damit es nicht hingerafft werde (49_{5}); die zerstreuten Stämme Israels wieder aufrichten und die „Bewahrten" (d. h. doch wohl den „Rest Israels") zurückbringen (49_{6}); Erschöpfte und Zusammenbrechende (müde Seelen) aufrichten (42_{3}), durch Belehrung ihrem

Kleinglauben entgegentreten (50_{4}); 2. der *Heidenwelt* ein Licht werden, indem er ihnen die wahre göttliche Lebensordnung („das Recht") und damit das Heil bringt (42_{1} und $_{4}$, 49_{6}).

d) *Sein Berufsleben*: Der Ebed ist gehorsam in den ihm gewiesenen Beruf eingetreten, hat nicht gegen Gott rebelliert und ist nicht vor der schweren Aufgabe feige gewichen (50_{5}); ohne jedes marktschreierische Wesen wirkt er darin (42_{2}), ein rechter Seelenarzt (40_{3}), unermüdlich auf das hohe Ziel zusteuernd (40_{4}); Schimpf und Schande hat er auf sich genommen (50_{6}), ja der Widerstand, auf den er gestoßen ist, hat ihn nur bestärkt in dem Bewußtsein um das göttliche Recht seiner Sache, sodaß er trotzig allen Feinden die Stirn geboten hat (50_{7}); rückschauend auf seine Berufsarbeit hat er wohl geglaubt, bekennen zu müssen, daß er umsonst seine Kräfte angespannt habe, aber er konnte es und kann es tun mit dem guten Gewissen, das das Bewußtsein sittlicher Tätigkeit und der Glaube an eine künftige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit schafft (49_{4}, 50_{7}); niemand kann ihn vor Gott verklagen, Gott selbst wird für ihn zeugen zum Schrecken seiner Feinde (50_{8}f.), ja Gott hat ihm jetzt gerade die herrlichste Verheißung als Lohn für seine Berufstreue gegeben: er ist zum Höchsten berufen, denn er soll das Licht der Heidenwelt werden, die schon seiner Verkündigung des göttlichen Willens harrt (49_{6}, 42_{4}).

2. *Der Ebed in Jes. 53.*

a) *Der Lebenslauf des Ebed*: Er ist in die Geschichte getreten, ohne daß jemand auf ihn sonderlich geachtet hätte; unscheinbar in seiner Gestalt, gering, krank, ein rechter Kreuzträger, wurde er der Gegenstand allgemeiner Geringschätzung; ja man hielt ihn für einen Menschen, auf dem Gottes Zorn sichtbar ruhte (v. 2—4); er war im Stande tiefster Erniedrigung, zu den Gottlosen gerechnet, mißhandelt und entehrt (v. 7, 10 und 12), ja wie es scheint dem Tode preisgegeben (v. 8f.).

b) *Warum litt der Ebed?* Sein Martyrium ist der ihm von Gott auferlegte Beruf, um die „Sünder" zu retten,

ist also ein Stück des göttlichen Heilsplans, vgl. bes. v. 5^{b}, 10 und 12. Er hat sein Leben eingesetzt als Sühne für die Schuld der Andern (v. 10ff.), indem er als Gerechter (v. 9) freiwillig und demütig für die Andern Leid und Schmach auf sich nahm (v. 4f., 7f., 10ff.).

c) Welches ist die Zukunft des Ebed? Zum Lohn dafür, daß er für die „Sünder“ eingetreten ist und ihnen Heil schafft (v. 11^{b}), soll er einen Ehrenplatz in der Welt erhalten als Herrscher über Könige und Völker (v. 12).

Mit dem Ergebnis dieser Gegenüberstellung steht es so wie mit der o. S. 103ff. vorgenommenen. Wie man dort nur die Geschichte des Ebed Israel Deuterojesajas und des Ebed der vier Lieder nacheinander zu erzählen brauchte, um die Unvereinbarkeit beider Gestalten zu erkennen, so bedarf es hier nur einer flüchtigen Vergleichung der Bilder, die durch vorsichtige Vereinigung der gebotenen Einzelzüge in den Liedern gewonnen wurden, um zu erkennen, daß in ihnen zwei völlig verschiedene Ebedfiguren gezeichnet sind. Der Ebed der drei ersten Lieder ist eine geistige Heldengestalt, ganz erfüllt von Gotteskraft zum Handeln, zwar zum Leiden bereit für Gottes Sache, aber dabei kein stiller Dulder, sondern auch dann ganz Kampf für den ihm gegebenen Missionsberuf. Dagegen ist der Ebed von Jes. 53 eine echte Märtyrergestalt, ganz erfüllt von Gotteskraft zum Leiden, sich verzehrend für die Andern nicht im Arbeiten an ihnen und im Kampf mit ihnen, sondern im freiwilligen, stillen, stellvertretenden Dulden. Das allein ist sein Beruf, nicht volk- und weltbezwingende Arbeit an den Seelen der Menschen. Diese beiden Gestalten sind also nach Charakter, Beruf und Geschichte toto coelo verschieden, und wir dürfen uns bei dem Versuch, ihr Geheimnis zu lüften, weder durch einige äußerliche Übereinstimmungen noch durch die Tatsache beirren lassen, daß sie im Zusammenhange von Jes. 40ff. auf das Volk Israel bezogen sind. Besonders letzteres nicht. Die Geschichte der Exegese von Jes. 40ff. zeigt, wie gefährlich ihr diese Ausdeutung des Ebed geworden ist.

Wir fragen jetzt also zuerst: Wer ist der Ebed der drei ersten Lieder 42_{1}ff., 49_{1}ff. und 50_{4}ff.? Die Beantwortung dieser Frage hat u. E. auszugehen von der doppelten Charakteristik des Berufes des Ebed an Israel in 49_{5}f. Denn

hier können wir den anonymen Propheten durch seine eigenen Worte interpretieren. Nach 49 5 besteht die Aufgabe des Ebed darin, „Jakob zu Jahwe zurückzuführen und Israel, daß es nicht fortgerafft werde“. Mit אליו kann natürlich nur das redende Subjekt Jahwe gemeint sein. Über die Deutung der beiden Worte לא יאסף besteht freilich Streit, denn statt לא könnte לו (besser: אליו) ursprünglicher Text sein, und dann müßte man übersetzen: daß es ihm gesammelt werde. Aber an dem Grundgedanken der Aussage würde damit nichts geändert werden, denn so oder so steht im Hintergrunde die Vorstellung der Abwendung Israels von seinem Gott. Nur wenn dies die Vorstellung ist, die den Propheten bei der Darstellung bewegte, erklärt sich u. E. der Ausdruck לשובב אליו. Wäre שובב hier von der Zurückführung der Exilierten und überhaupt nur von politischer Organisation gemeint, so wäre es gewiß nicht mit אליו verbunden worden, sondern mit der näheren Bestimmung „nach Zion“ oder „in sein Land“ o. ä. Jahwe kehrt ja nach prophetischer Anschauung selbst erst mit Israel in sein Land zurück, vgl. 52 8 und 12. Dillmann-Kittel spricht deswegen mit richtigem Gefühl für den Sinn des Verbums von dem „abgefallenen und von Jahwe fortgeschickten“ Jakob. Dementsprechend werden nun die sprachlich etwas schillernden Aussagen von v. 6 להקים את־שבטי יעקב und נצורי ישראל להשיב von der geistigen Wiederaufrichtung resp. Restitution des vom Zorngericht Gottes niedergeschlagenen Volkes zu verstehen sein. Und diese Deutung wird bestätigt durch die Tatsache, daß erst so die Pointe der in Gegensatz gestellten Berufsaufgaben des Ebed klar heraustritt: sein jetziges Arbeitsfeld soll nicht auf Israel beschränkt bleiben, sondern soll die ganze Welt sein. Hier wie dort soll er „geknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen“ (42 3). Beidemal handelt es sich also um seelsorgerische, missionarische Tätigkeit an den Verirrten, in geistiger Finsternis Sitzenden. Ihnen allen soll der Ebed die ישועה Jahwes bringen d. h. die auf der rechten Erkenntnis Gottes beruhende höhere geistige Lebensordnung, die das Heil in sich schließt. Der Ebed ist also hier mehr als Verkünder des Willens Gottes an Israel, mehr als Buß- und Heilsprophet: er ist eine universale Errettergestalt.

Daß dies das wahre Wesen und die eigentliche Bedeutung des Ebed der ersten 3 Lieder ist, geht am klarsten aus 42 1–4

hervor, wo ausdrücklich gesagt wird, daß das Ziel aller Arbeit des Ebed die Gründung des משפט d. h. der göttlichen Lebensordnung auf Erden ist, und daß die fernsten Gestade bereits der von ihm gebrachten Offenbarung des Willens Gottes harren. Wir können aber auf Grund von 42_1ff. noch mehr sagen. Aus der in der anschließenden Deutung 42_5ff. gewählten Parallelisierung von „Licht der Heiden“ mit dem auffallenden Terminus ברית עם geht hervor, daß der Ebed als *Heilsmittler* vorgestellt wurde. Denn nach dem voraufgehenden Ausdruck נתן נשמה לעם עליה (v. 5) kann ברית עם nur heißen „*Menschheitsbund*“, d. h. *Bundesmittler* für die Menschheit, vgl. o. S. 16.

Es muß allerdings auffallen, daß in dem Lied 50_4ff. mit keinem Wort von dieser universalen Bedeutung des Ebed die Rede ist, sondern daß nach kurzem Hinweis auf seine Ausrüstung zum Beruf und die willige Übernahme desselben nur ein Stück Geschichte seiner Berufsarbeit erzählt wird, noch dazu ohne nähere Angabe der Objekte, auf die sie sich bezog. Doch kann als Wirkungskreis des Ebed hier kaum ein andrer als *Israel* in Betracht kommen. Es ist nun aber wohl kein Zufall, daß auch das erste Lied 42_1ff. nur auf *einen* charakteristischen Zug aus dem Beruf des Ebed den Nachdruck legt, nämlich auf seine Bedeutung für die religiöse Sehnsucht der Heidenwelt. Daneben wird nur in Kürze auf seine göttliche Erwählung und Ausrüstung und auf die Art seines Wirkens hingewiesen. Das Verhältnis der drei Lieder ist demnach folgendes: im *ersten* wird die *zukünftige* universale Heilsbedeutung des Ebed auf dem Hintergrund seines besonderen Verhältnisses zu Jahwe und seines stillen sanften Wirkens aufgezeigt; im *dritten* sein *bisheriges* Wirken und Kämpfen in dem Kreise, an dem er zunächst eine Aufgabe hatte; im *zweiten* endlich wird die *ganze* Berufsarbeit des Ebed, die bisherige und die zukünftige, die engere und weitere überschaut. Die Anordnung dieses Triptychon ist ohne Zweifel nicht die der darzustellenden Idee entsprechende, denn wir erwarten den Inhalt des dritten Liedes an erster Stelle und den des ersten an letzter. Wir müssen natürlich die Reihenfolge, in der sie in den Text von Jes. 40ff. eingesetzt sind, unberührt lassen und versuchen, die Gründe dafür aufzudecken, aber sie darf uns nicht hindern, die aus der natürlichen

Ordnung herausgenommenen Teile des Gesamtbildes vom Ebed für den Zweck seines genauen Studiums wieder zusammenzufügen.

Auf die großen Schwierigkeiten, die sich der Erklärung dieses Gesamtbildes entgegenstellen, hat zuletzt Greßmann (Isr.-jüd. Eschatol. S. 317ff.) nachdrücklich hingewiesen. Sie lassen sich kurz dahin zusammenfassen: auf der einen Seite wird der Ebed als konkrete historische Erscheinung dargestellt, die auf eine längere, im ganzen erfolglose Arbeit an Israel zurückblickt; auf der andern Seite wird er in seinem Wirken als künftige, den Schranken des Geschichtlichen enthobene Gestalt gezeichnet, also zugleich als geschichtliches Individuum und ideale übergeschichtliche Persönlichkeit. An dieser Tatsache, daß der geschilderte Ebed ein Janusgesicht trägt, scheitern alle Versuche, ihn restlos auf eine Gestalt der Geschichte Israels zu deuten, sei es eine politische, sei es eine prophetische. Der „Knecht Jahwes", von dem die drei Lieder wie von etwas längst Bekanntem, von einer fest im Bewußtsein Israels wurzelnden religiösen Vorstellung sprechen, ist seinem innersten Wesen nach ein großes göttliches Geheimnis.

Nun ist der Ebed, wie wir oben aus 49 1ff. und 42 1ff. entnahmen, in Hinsicht auf seine letzte und höchste Aufgabe universale Errettergestalt und Heilsmittler. Dazu paßt, was über seine Stellung im göttlichen Ratschluß und über seine Charismen gesagt wird. Er ist eine messianische Größe, am nächsten verwandt mit dem Sproß aus dem Davidshause Jes. 11 1ff., auf dem der Geist Jahwes ruht und dessen Herrschaft das goldene Zeitalter inauguriert, und mit dem König, der da kommen soll am Ende der Tage Gen. 49 10ff., auf den die Völkerwelt hofft. Das Verhältnis der Messiaserwartung des A.T.'s zu der Errettergestalt der drei Lieder vom Knecht Jahwes läßt sich etwa so ausdrücken: der Ebed ist der ganz ins Geistige, Prophetisch-Priesterliche umgesetzte Herrscher der Endzeit. Was dieser für das geschichtlich-soziale Leben der Völker ist, für ihre Beziehungen zur Welt, ist jener für ihr religiös-sittliches Leben, für ihre Beziehungen zu Gott. Als solcher nun ist der Ebed natürlich nicht ein realer Zeitgenosse, sondern eine geheimnisvolle ideale Person, die der Zukunft angehört; gegenwärtig ist er noch verborgen in Jahwes Heilsplan, aber wenn wir die

fragmentarischen Aussagen in 42_{1}ff. und 49_{1}ff. recht verstehen, praeexistent, vgl. besonders 49_{2}. Das ist übrigens auch Sellin's Meinung. Er schreibt in seiner neusten Studie über den alttestamentlichen Prophetismus (S. 177f.): „In den Gottesknechtsliedern Deuterojesajas treten die beiden Gedankenlinien des irdischen und des himmlischen Retters allerdings noch nicht scharf auseinander, aber vorhanden ist der Gedanke des letzteren. Liest man . . . . . . 49_{2} „er barg mich im Schatten seiner Hand", „er versteckte mich in seinem Köcher" — Ausdrücke, die sonst nie von einem Menschen gebraucht werden, denn auch Ex. 33_{22}f. ist nur ein einmaliges vorübergehendes Ereignis — so hat man vielmehr den Eindruck, daß es sich wie bei dem Menschensohn von Henoch 62_{7}, bei der Weisheit Prov. 8_{31} . . . . . und bei dem Urmenschen von Hiob 15_{7} um ein vorgeschichtliches Sein unmittelbarsten Verkehrs mit Gott handelt".

Doch das ist nur die eine Seite des Wesens des Ebed. Die andere ist durch die Aussagen über seine Geschichte genau beschrieben. Der Geschichte aber gehören menschliche Individuen an, reale Persönlichkeiten. Nun wird unzweideutig auf die frühere vergebliche Arbeit des Ebed an Israel und auf seine ursprüngliche göttliche Bestimmung als geistiger Führer und Retter des verirrten und gefallenen Israel hingewiesen. Ferner ist ausdrücklich davon die Rede, daß der Ebed in treuer Erfüllung seines Berufes Schimpf und Schmach auf sich genommen und doch felsenhart geblieben ist im Kampfe mit den Gegnern, sodaß er stolz im Bewußtsein seiner sittlichen Pflichtleistung der göttlichen Rechtfertigung harren kann. Hinter diesen Aussagen kann nur das geschichtliche Wirken einer großen prophetischen Persönlichkeit stehen. Es mag idealisiert sein im Blick auf die ganze große Erscheinung der prophetischen Erziehungsarbeit an Israel seit den Tagen Moses und in Erinnerung an die Heldengestalten, die in diese Arbeit eingetreten sind, aber die konkrete Prophetengestalt, von der die Aussagen entnommen sind, bleibt transparent erkenntlich. Dem prophetischen Dichter schwebte also eine bestimmte geschichtliche Person vor, als er so, wie wir in 49_{1}ff. und 50_{4}ff. lesen, vom Ebed sprach. Das war und ist der berechtigte Kern an Sellin's These, der Ebed sei ein realer Zeitgenosse des Verfassers.

Wie aber soll man sich das Zusammenfließen dieser beiden heterogenen Gestalten zu einem Bilde psychologisch erklären? M. E. löst sich dieses Rätsel leicht, wenn man annimmt, daß in dem Wirken einer großen geschichtlichen Prophetenpersönlichkeit die Bedeutung des ganzen Standes für das geistige Leben Israels zur vollen Anschauung gekommen ist, und daß sie zugleich als Typus des Propheten in das Licht des Weltheilandes, des erwarteten Herrschers der Zukunft, gerückt wurde. Mit andern Worten, wir müssen annehmen, daß einmal in prophetischen Kreisen die altisraelitische Errettererwartung auf das Prophetentum übertragen und so die Gestalt des „Knechtes Jahwes" geschaffen worden ist.

Ist diese Erklärung richtig, so sind die uns erhaltenen Reste von Ebed-Liedern Zeugnisse für eine theologisch und zeitgeschichtlich hochwichtige Fortbildung der mit dem Glauben an das Kommen eines Heilbringers verbundenen Zukunftshoffnung Israels. In dem alten, aus der davidischen Glanzzeit stammenden Messiasspruch Gen. 49 10 [1]) wird noch ohne weiteres vorausgesetzt, daß einst mit dem Erscheinen des Königs der Endzeit die Herrschaft des Davidhauses ein Ende haben werde. Aber schon unter David muß die Erlösererwartung auf ihn und seine Dynastie übertragen worden sein. Ist doch auch nach prophetischem Urteil der Messias ein Sproß aus der Wurzel Isai, vgl. Jes. 9 und 11; Jer. 23 5ff. (33 14ff.). Die politischen Katastrophen, in denen das einst so stolze Davidreich zu Grunde ging, scheinen dann diese in der Volksseele fest wurzelnde dynastische Messiashoffnung wieder zeitweilig in den Hintergrund gedrängt zu haben. Ezechiel führt (34 23f., vgl. 37 24f.) im Zusammenhang der Verheißung von Israels Wiederherstellung durch Gottes Gnade zwar die Gestalt des „Knechtes David" ein und sagt, dieser David redivivus soll der Hirt über die wiedergesammelte Herde sein. Aber er ist nicht König, sondern „Fürst", und eigentlich nur Organ des wahren Regenten Jahwe. Darum bringt er auch nicht die Heilszeit, sondern ist ein Stück des göttlichen Segens in ihr. Mit Recht hat man gesagt, dieser Ebed David Ezechiels ist

1) Der neuerdings wieder von Cornill (Zur Einleitung i. d. A. Test. 1912 S. 6ff.) gemachte Versuch Gen. 49 10b für späteren Einsatz zu erklären, ist völlig mißglückt, vgl. Festschrift für Kittel (1913) S. 199.

eine eschatologische Institution neben andern. Auch in dem theokratischen Zukunftsstaate, dessen Grundlinien Ez. 40—48 zeichnet, spielt der „Fürst“ eine rein repräsentative Rolle. Das Messiasideal, das *Sach.* 9_9 zum Ausdruck kommt, scheint in bewußten Gegensatz zu treten zu der alten, an das Davidhaus anknüpfenden Hoffnung auf das Kommen des gottgesandten Weltherrschers. Andrerseits wissen *Deuterojesaja* und mit ihm viele eschatologische *Psalmen* überhaupt nichts von dem Auftreten des Herrschers aus Davids Hause zur Heraufführung der Stunde der Erlösung, sondern sie erwarten alles von Jahwes Herrlichkeitsoffenbarung. Und *Mal.* 3_1 verheißt das Kommen des ersehnten מלאך הברית d. h. wohl einer persönlichen Repräsentanz Gottes in Gestalt eines geistigen Leiters und Beherrschers der messianischen Gemeinde.

Nun ist aus der späteren religiösen Literatur des Judentums und aus dem N. T. eine Messiasvorstellung bekannt, die als den Bringer der Heilszeit einen großen *Propheten* erwartete, vgl. nur die volkstümliche Beurteilung Jesu in Joh. 5_{14}ff.: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον und die Absicht, ihn zum König zu machen. Für weitere Belege sei hier kurz auf *Volz*, Jüd. Eschatol. § 33, bes. S. 196f. verwiesen. Diese Vorstellung läßt sich jetzt quellenmäßig zwar nur bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert zurück verfolgen, sie ist aber sicher viel älter und dürfte in dem Knecht Jahwes, den die drei Lieder in Jes. 40ff. schildern, ihre erste uns erkennbare Bezeugung haben. Da die Ebed-Lieder ohne Zweifel älter sind, als die Schrift Deuterojesajas und die Darstellung der Errettergestalt, die sie zum Inhalt haben, stilistisch nur verständlich ist, wenn die Vorstellung vom Propheten als Heilbringer bereits bekannt und geläufig war, so müssen wir annehmen, daß diese Messiaserwartung schon am Anfang des Exils in kleineren Kreisen lebendig war. Darauf führt auch die Erwägung, daß sie zeitgeschichtlich verursacht sein wird durch die Katastrophe, die am Anfang des 6. Jahrhunderts über das nationale Königtum gekommen war. Wichtiger ist indessen, das Aufkommen dieser *prophetischen* Messiashoffnung aus den geistigen Stürmen zu erklären, die das Leben Israels seit Jahrhunderten erschüttert hatten. Die Prophetie hatte den Zusammenbruch der Nation als notwendige Folge ihrer religiös-sittlichen Entartung längst vorausgesagt. Je mehr

es dem politischen Ende zuging, umso unerbittlicher deckte sie in ihrer Gerichtsverkündigung die Kluft auf, die das empirische Israel von dem gottgewollten Ideal des heiligen Volkes trennte. Zuletzt rührte Jeremia's Predigt schonungslos an die Wurzeln der Sünde Israels, die böse Lust, die Gottes Willen eigensüchtig mißachtet, das Versinken in die Sündenknechtschaft, die den Ungehorsam gegen Gott zur Gewohnheit gemacht hat, vgl. Jer. 13 23, 9 2ff., 18 11 u. ö., und bewies so die Notwendigkeit des Gerichtes Gottes. Aber die Prophetie hatte zugleich für die Zukunft gesorgt, indem sie in den Kreisen ihrer Jünger den Glauben an das neue Israel pflanzte, das Gottes Gnade aus den Trümmern der Nation erstehen lassen werde. So wurde sie Träger der Idee des wahren Israel und Bürge der Hoffnung der Gläubigen auf neues Leben. Und als die Geschichte ihre Gerichtsdrohung furchtbar bewahrheitete, war sie für viele die einzige Stütze, die Israel geblieben war in dem Zusammenbruch der politischen und geistigen Existenz. Auf ihr beruhte jetzt die Zukunft des Restes, soweit er überhaupt noch zu hoffen wagte.

Das ist der geistige Boden, auf dem die Messiashoffnung gewachsen ist, die uns in dem „Knecht Jahwes" entgegentritt. In ihr haben die prophetischen Kreise des Zeitalters Jeremias und Ezechiels ihre Sehnsucht nach dem neuen Israel und nach der Erfüllung der Verheißungen, die Israels Glaube an den Weltgott und Weltkönig Jahwe in sich schloß, zusammengefaßt: der mit Jahwes Geist ausgerüstete Ebed der Tröster und künftige Führer Israels und zugleich das Licht der Heidenwelt, der Mittler zwischen Gott und Menschheit und Gründer des von den Propheten verkündeten Gottesreiches auf Erden.

Für die in der Ebedgestalt vollzogene Vergeistigung der Messiashoffnung Israels haben wir nun eine höchst interessante Parallele in dem Zukunftsbilde Jer. 30 18ff. Wir lesen da:

18 So spricht Jahwe:
Wahrlich, ich wende Jakobs Geschick
und erbarme mich seiner Wohnstätten,
Die Stadt soll erstehen auf ihren Trümmern,
der Palast an seinem Ort bewohnt sein,
19 Lobpreis wird daraus erschallen
und fröhliche Lieder;

Ich mehre sie, daß sie nicht schwach sind,
bring' sie zu Ehren, daß sie nicht klein sind,
20 Seine Söhne sollen sein wie vordem,
sein Volk fest vor mir stehen,
Und ich strafe all seine Dränger.
21 Es kommt aus ihm sein Fürst,
und sein Herrscher tritt auf aus seiner Mitte,
Den laß' ich mir nahen, daß er vor mich trete —
Wer wagte wohl sein Leben, mir zu nahen
ist Jahwes Spruch!

Diese Heilsverheißung ist wahrscheinlich nicht jeremianischen Ursprungs, weil hier nicht von dem Sproß Davids im Sinne von Jer. 23 5ff. gesprochen wird, sondern in absichtlich geheimnisvollen Ausdrücken von dem אדיר und משל, der aus Jakob kommen soll. Wir werden sie mit einiger Sicherheit kurz nach Jeremia ansetzen dürfen. Von Bedeutung ist dieses messianische Bild nun wegen der Auffassung des Herrschers der Zukunft als Priester, ganz in der Art des messianischen Königs von Ps. 110. Wir sehen daraus, daß schon ziemlich früh auf den erwarteten königlichen Heilbringer Züge übertragen worden sind, die ihm von Haus aus wesensfremd sind. Es ist wohl nur ein Schritt weiter auf diesem Wege zur Transponierung des Messiasbildes in eine höhere Lage, ins rein Religiöse resp. Theokratische, wenn der „Knecht Jahwes“ der Lieder eine ganz geistige Gestalt ist, Prophet und Priester zugleich.

Über die prophetische Persönlichkeit, die bei der Zeichnung des geschichtlich-übergeschichtlichen, real-idealen Messiasbildes vom „Knecht Jahwes“ Modell gestanden hat, läßt sich natürlich nichts Sicheres aussagen. Immerhin ist es das Wahrscheinlichste, daß die Heldengestalt Jeremias dem prophetischen Dichter vorschwebte, als er den Ebed als den eisenharten Streiter für Gottes Sache und den Helden des Glaubens an ihren endlichen Sieg besang.

Wir kommen zu der Ebedgestalt des vierten Liedes Jes. 53 1ff. Von vornherein muß hier bemerkt werden, daß der Lösung der Frage: wer ist der, von dem dieses Lied spricht? durch den überlieferten Text und die sprachlichen

und stilistischen Eigentümlichkeiten die größten Schwierigkeiten bereitet werden. Je nachdem der Exeget diese würdigt und je nach dem Sinn, den er aus den schillernden Wendungen des Gedichts und seinem fragmentarischen Gesamtcharakter herausholt, wird das Resultat seiner Interpretation eine mehr oder weniger annehmbare Hypothese sein. Das einzig Sichere ist eigentlich bis jetzt die Erkenntnis, daß 531ff. die Geschichte eines Lebens erzählt wird und zwar von solchen, die sie erlebt haben, ohne sie zu verstehen, die aber nunmehr in ihr Geheimnis eingedrungen sind. Jeder Schritt darüber hinaus führt in exegetische Kontroversen, und solange noch solche Verirrungen wie die kollektive Deutung des Helden von Jes. 53 und die Behauptung, hier sprächen die Heiden, Vertreter finden, ist deren Beilegung in weiter Ferne.

Der nachfolgende Versuch, das Geheimnis der Märtyrergestalt von Jes. 53 zu enthüllen, geht von der Tatsache aus, daß der überlieferte Text des Liedes in v. 8 von seinem Sterben zu sprechen scheint und doch am Schluß seine glänzende Zukunft besingt (v. 12). Greßmann hat das, Anregungen Gunkels folgend, aus dem Mysteriencharakter des Liedes erklären wollen (Isr.-Jüd. Esch. S. 324ff.), aber Sellin (Das Rätsel des deuterojes. Buches S. 63f.) hat mit Recht dagegen eingewendet, daß dann das Wichtigste, die Aussage über die Auferstehung des Märtyrers überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen wäre. Und neuerdings hat v. Baudissin (Adonis u. Esmun S. 423f.) gegen die Theorie Greßmann's mit Recht eingewendet, daß in dem vermeintlichen mythischen Urbild des Helden von Jes. 53 (Adonis oder Tammuz) weder der Sühngedanke noch die eschatologische Idee nachweisbar ist. Solange nicht die Vorstellung vom Tode und Wiederaufleben des Ebed unwiderleglich als die wahre Meinung des Dichters von Jes. 53 erwiesen ist, muß u. E. die mythische Theorie aus dem Spiele bleiben. Das ist aber bekanntlich nicht der Fall, wie auch v. Baudissin anerkennt, und es ist deswegen die erste und nächste Aufgabe des Erklärers dieses Liedes, sich über den Sinn der scheinbar auf Tod und Leben des Ebed bezüglichen Aussagen Klarheit zu verschaffen.

Nun wird man ohne weiteres zugeben, daß die Ausdrücke Krankheit und Schmerz in v. 4 Bilder für die Strafleiden sind, die die Redenden eigentlich selbst hätten erdulden

müssen und als deren Ursache v. 5 ihre Missetaten und Sünden genannt werden. Dementsprechend müssen dann auch die korrespondierenden Wendungen v. 3 „ein Mann der Schmerzen“ und „vertraut mit Krankheit“ bildlich gefaßt werden als Bezeichnung des Leidenszustandes, in dem sich der Held freiwillig befand. Dieses Bild wird auch v. 4b in den Prädikatsadjektiven „getroffen“, „geschlagen“ und „geplagt“ festgehalten, denn diese Verba werden mit Vorliebe von Heimsuchung mit Krankheit gebraucht. Dazu passen weiter die Ausdrücke „mißhandelt“ (zertreten) „Züchtigung“ und „Strieme“ (resp. Wunde) in v. 5, „gepeinigt“ v. 7 und auch „er ließ ihn unser aller Sündenschuld „treffen“ v. 6b, denn dem Verbum פגע liegt hier die Vorstellung vom Überfall durch einen bösen Dämon zu Grunde, vgl. Ex. 5 3. Ferner „mißhandeln“ und „leiden lassen“ v. 10, und die allgemeinen Ausdrücke רעה und עמל נפשו v. 11. Danach könnte nun auch מְחֹלָל v. 5, wenn es nicht in מְחֻלָּל umzuändern wäre, nur ein hyperbolischer Ausdruck für das physische Leid sein, unter dem hier durchweg das freiwillige Martyrium geschildert wird. Welcher Art dieses war, ist in dem Liede nirgends deutlich gesagt. Wir können es nur vermuten aus der offenbar absichtlich wiederholten Aussage, der Leidende sei ein Gegenstand der allgemeinen Mißachtung (נבזה) gewesen. Da er nach der Mittlerrolle, die ihm im Liede zugesprochen wird und nach der verheißenen zukünftigen Herrschaftsstellung (v. 12) jedenfalls nicht eine obskure Persönlichkeit war, so wird man in diesem Zuge mehr als bloß eine Vervollständigung des aus den Krankenpsalmen bekannten Bildes vom Leiden sehen dürfen. Es wird ein Stück der realen Leidensgeschichte des Helden innerhalb des durchgeführten Krankheitsbildes sein. Dann bestand aber dieses sein Martyrium darin, daß er trotz angeborener Würdestellung nicht bloß die Verkennung resp. Nichtwertung seiner Persönlichkeit geduldig hinnahm (v. 2), sondern obendrein eine Lebenslage, die ihn in den Augen der Zeitgenossen als Sünder erscheinen ließ, den Gottes Zorngericht ereilt hat (v. 4b und 12b). Auf solche Art Leid paßt u. E. am ehesten der Ausdruck עמל נפשו v. 11, nicht auf gewaltsamen Tod.

Wie steht es nun aber mit den Aussagen v. 8b, 9 u. 12b? Wird hier nicht der Märtyrertod des Helden ausgesagt? Da-

rauf ist mit einem runden Nein zu antworten, wie schon vor mehr als einem Dezennium Sellin in der sorgfältigen Exegese dieser Verse (Stud. I S. 260ff.) überzeugend nachgewiesen hat. Wer je Stil und Sprache der Krankenpsalmen studiert hat, erkennt hier sofort die für die Darstellung des Leidens des Beters charakteristischen hyperbolischen Wendungen: der im Unglück Schmachtende ist bereits bis an die Pforten des Todes gekommen, er ist schon geschieden vom Lande der Lebenden und ins Grab gelegt, vgl. nur Ps. 88! Der Ausdruck הערה נפשו [למות] (v. 12) aber, auf den man sich stützt, um den Tod des Leidenden herauszulesen, zwingt ebensowenig zu der Annahme seines gewaltsamen Endes wie die Aussage, er habe sich als Sühnemittel eingesetzt (v. 10). Denn in אשם liegt nicht notwendig der Begriff blutiger Sühne eingeschlossen, vgl. כסף אשם 2. Reg. 12_{17} und dazu 1. Sam. 6_{3}, und הערה נפש kann, wie Sellin ganz richtig bemerkt hat, auch heißen: sein Leben aufs Spiel setzen. Sellin konnte also mit vollem Recht seine Exegese der genannten Verse abschließen mit der Bemerkung, es sei keine einzige Stelle vorhanden, die sicher vom Schicksal eines wirklich Getöteten spreche. Und nun nehme man die Tatsache hinzu, daß in dem ersten Teil des Liedes v. 3—7 das Bild vom Kranken mit dem striemenbedeckten Körper durchgeführt wird, dann wird es als selbstverständlich erscheinen, daß das Martyrium des Helden auch weiterhin in stilistisch feststehenden bildlichen Wendungen geschildert wird. Damit fallen alle aus dem angeblichen Sterben des Besungenen gezogenen Folgerungen für die Erklärung dieser Gestalt dahin.

Ist aber der Held von Jes. 53 in Wirklichkeit garnicht gestorben, dann kann auch nicht von seinem Wiederaufleben die Rede sein, und tatsächlich steht ja davon kein Wort im Text. Wir lesen vielmehr v. 11, daß er zwar an עמל und רעה die Fülle haben soll, aber dadurch einen hohen göttlichen Zweck erfüllen wird. Dementsprechend muß nun auch v. 10^{b} antithetisch verstanden werden, denn der חפץ ה' ist nichts andres als das Heil der Vielen v. 11^{b}. Darin liegt das innere Recht der glücklichen Konjektur יִרְאֶה רָעָה. So erhalten wir die dreifache Darstellung des im Heilsratschluß Gottes bestimmten Leidens des Ebed:

v. 10^{a} Jahwe ließ ihn Schweres treffen, damit er ein אשם werde,

v. 10b Lange sollte er so schwer leiden, aber eben dadurch Jahwes Heilswille zum Ziel kommen,

v. 11 Satt sollte er an Leid werden, aber eben dadurch den Vielen das Heil vermitteln.

Die Pointe dieser Aussagen ist also die Schwere des Unglücks, die lange Dauer und die Fülle. Daraus wird aber schwerlich jemand den Schluß ziehen wollen, der Held habe den Märtyrertod erlitten und sei wieder vom Tode erstanden. Diese Deutung ist erst aus v. 8f. eingetragen und steht und fällt mit der Auffassung, hier sei von seinem Sterben die Rede.

Worauf beziehen sich nun die Aussagen über das Leiden des Helden und wer ist der Dulder? Zur Beantwortung dieser Fragen haben wir folgende Anhaltspunkte:

1. v. 8 מעצר וממשפט לקח.
2. v. 9 man gab ihm sein Grab bei Frevlern und Übeltätern (עֹשֵׂי רָע, wohl besser als עָשִׁיר); parallel damit ist wohl v. 12b: er wurde zu den Sündern gerechnet.
3. v. 5ff. und 12c er hat für die Sünden einer ganzen Gemeinschaft büßen müssen, wozu v. 8b מפשע עמי hinzuzunehmen ist.
4. v. 10b sein Strafleiden sollte von langer Dauer sein.
5. v. 12a er soll noch einmal eine Herrscherstellung einnehmen.

Von diesen Aussagen ist die 1. die am wenigsten durchsichtige, hat daher die verschiedensten Deutungsversuche erfahren. Sie kann darum hier nicht zum Ausgangspunkt gemacht werden. Die 2. ist doppeldeutig, gleichviel, ob man den Text עשיר beibehält, oder dafür עֹשֵׂי רָע setzt. Denn man muß die Frage aufwerfen, ob die hier genannten Frevler dieselben sind, wie die פשעים v. 12, als deren einer der Märtyrer gerechnet zu werden scheint, oder ob damit auf eine fremde Gemeinschaft hingewiesen werden soll. Klar dagegen sind die 3.—5. Sie zeigen ihn uns als Glied der Volksgemeinschaft Israel. Für sie büßte er mit langem schweren Strafleiden, aber nach Gottes Willen soll ihm eine glänzende Restitution werden durch seine künftige Herrschaftsstellung in der Welt. Man könnte bei dieser Deutung von v. 12a höchstens die Beziehung der künftigen Größe des Dulders auf die Völkerwelt beanstanden, indem man wortgetreu übersetzt: „darum gebe ich ihm sein Teil

unter den vielen (sc. die er erlöst hat), und er wird mit Zahlreichen Beute teilen“, aber auch bei dieser u. E. unwahrscheinlichen Exegese würde der Satz dem Dulder die Würde eines Königs zusprechen. Dem siegreichen Heerführer und Könige fällt der beste Teil der Beute zu. Soll aber der Ebed in Zukunft eine weltumspannende königliche Würde haben als Entgelt für sein freiwilliges Martyrium, so ist es doch das Nächstliegende, anzunehmen, daß diese Restitution ihm das in größerer Fülle gibt, was er vorher besessen und dessen er sich freiwillig entäußert hat zum Heile des Volkes. *Dann muß er ein König Israels gewesen sein.* Das tauchte schon oben S. 131 als Vermutung auf, und darauf führt ja auch den unvoreingenommenen Leser immer wieder die Aussage v. 6, die Glieder der Volksgemeinschaft seien jeder seinen eigenen Weg gegangen, ohne sich umeinander zu kümmern, da habe Jahwe den Gerechten eintreten lassen für die allgemeine Schuld.

Von hier aus fällt nun u. E. mit einem Mal Licht auf das geheimnisvolle Dunkel von Jes. 53. Wir verstehen zunächst die Aussage v. 8a. Das Verbum לקח kann hier *weder* bedeuten „durch Tod hingerafft werden“, weil ja das Lied sonst nirgends unzweideutig vom Sterben des Ebed spricht, sondern ihm ohne Hinweis auf sein Wiederaufleben eine glänzende Zukunft verheißt, *noch* kann es hier in dem Sinne von „entrückt werden“ stehen, weil das dem Zusammenhange ganz fern liegt. Es muß also bedeuten „fortgenommen werden aus den bisherigen Verhältnissen“. In diesem Sinne wird es 52_5 von dem exilierten Israel gebraucht und Jer. 48_{46} von den in die Kriegsgefangenschaft geführten Moabitern, und zwar hier mit dem Zusatz לֻקְּחוּ בַּשֶּׁבִי. *Der Märtyrerkönig ist also gewaltsam fortgeführt worden um der Sünde seines Volkes willen.* Wir verstehen des weiteren die Aussage v. 9, der Held habe „bei Frevlern“ sein Grab bekommen. Der gewaltsam entfernte König war, so dachte man, für immer von Haus und Heimat getrennt, in der Fremde, bei den unreinen Heiden, mußte er sein Grab finden, ja er hatte es gleichsam schon gefunden. Wir können endlich die Beurteilung des Helden durch die Zeitgenossen und deren Selbstschätzung im Gegensatz zu dem „Sünder“ geschichtlich verstehen. Die charakteristische Wendung ואת־פשעים נמנה

v. 12b (vgl. v. 4b), die wir jetzt nicht mehr mit v. 9 in Parallele stellen werden, spiegelt zu deutlich die sündige Überhebung der 597 in der Heimat verbliebenen Menge wieder (Ezech. 11_{14}ff., vgl. auch 33_{24} und Jer. 24[1]), als daß man diesen ihren historischen Hintergrund übersehen könnte. Es bleibt freilich die exegetische Schwierigkeit einer sicheren Deutung von מעצר וממשפט v. 8 bestehen. Oben S. 50 ist die Vermutung gewagt worden, es sei עֶצֶר zu lesen und beide Ausdrücke dienten zur Bezeichnung der königlichen Würde des Helden. Dann würde die historische Gestalt des gewaltsam um Reich und Krone gebrachten Herrschers Jojachin hell aufleuchten. Aber auch wenn die gewöhnliche Deutung „infolge von Drangsal und Gericht“ zu Recht bestehen sollte, ist die Beziehung aller in Jes. 53 enthaltenen Aussagen auf das Schicksal dieser fürstlichen Persönlichkeit das Nächstliegende, und die von Sellin mit Umsicht und Energie verfochtene Identifizierung des Märtyrers mit dem nach langer Haft im Exil wieder zu Ehren gekommenen König (2. Reg. 25_{27}ff.), dessen Geschick die nationale messianische Hoffnung gewiß mächtig aufflammen ließ, in ihrer Beschränkung auf Jes. 53 eine sehr beachtenswerte Hypothese. Sie ist bislang durch keine bessere ersetzt worden und kann dadurch nicht widerlegt werden, daß man auf die rätselhaften Aussagen v. 2 hinweist. Bei der Dürftigkeit der uns zu Gebote stehenden geschichtlichen Überlieferung können wir nicht wissen, ob sie nicht in realen Verhältnissen begründet sind. Andrerseits muß doch auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Schwierigkeiten von v. 2 rein stilistischer und sprachlicher Art sind. Das konsequent durchgeführte Bild vom Kranken, den Gottes Hand geschlagen hat, läßt diese Erklärung u. E. als nächstliegende erscheinen.

Ist der Held von Jes. 53 der König Jojachin, der nach Josephus (Ant. X 7_1 u. 11_2; Bell. VI 2_1) ἑκὼν ἐξέστη πρὶν ἁλῶναι τῆς πόλεως καὶ μετὰ γενεᾶς αἰχμαλωσίαν ὑπέμεινεν ἐθελούσιον ὑπὲρ τοῦ μὴ παραδοῦναι ταῦτα πολεμίοις τὰ ἅγια καὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ περιιδεῖν φλεγόμενον, so haben wir in dieser Dichtung einen wertvollen Rest der Heldenlieder, die

---

1) Dazu bemerkt Klamroth, Die jüd. Exulanten in Babylonien (Beiträge zur Wiss. vom AT., Heft 10, 1912) S. 53 richtig: „Im allgemeinen verhält sich die volkstümliche Anschauung umgekehrt proportional zur prophetischen Predigt“.

nach Josephus an das Martyrium dieses Königs anknüpften, einen ἱερὸς λόγος vom frommen und gerechten Davidsproß, der für die Sünden seines Volkes freiwillig und ohne Klagen gelitten hat, und dessen trauriges Geschick erst hintennach, als er wider Erwarten nach langer Haft wieder zu Ehren kam und im messianischen Licht erstrahlte, als ein Stück des göttlichen Heilsratschlusses mit Israel zur Erlösung des Volkes erfaßt wurde. Jes. 53 wäre dann sehr bald nach dem das religiöse Leben der Gola mächtig erregenden Ereignis von 561 geschrieben, jedenfalls vor dem Tode Jojachins und am wahrscheinlichsten im unmittelbaren Anschluß an die Rehabilitierung des gefangenen Königs durch Amel-Marduk.

b) Es steht nunmehr noch die Frage nach dem Verhältnis der vier Lieder zu dem Ganzen der Schrift Jes. 40ff. zur Debatte. Sie ist allerdings schon im Laufe der Untersuchung berührt und in wichtigen Punkten entschieden worden. Nachdem schon o. S. 69 u. 73ff. auf die losen inhaltlichen Beziehungen zwischen den Liedern und ihrer Umgebung hingewiesen und daraus auf ihre ursprüngliche Selbständigkeit geschlossen worden war, wurde S. 116f. festgestellt, daß hier vermittels der angeführten Begleitworte Dichtungen von einem individuellen Ebed durch Ausdeutung bestimmter Einzelzüge auf das Volk Israel übertragen worden sind. Es bleibt nun nur noch zu entscheiden, ob die Lieder von Deuterojesaja selbst stammen, wie viele Exegeten behaupten, und von ihm nachträglich in seine Hymnensammlung eingesetzt wurden, oder ob sie von anderer Hand herrühren und von einem Bearbeiter der Schrift Jes. 40ff. später nach bestimmten Gesichtspunkten eingetragen worden sind.

Die Frage der Verfasserschaft der Lieder erledigt sich nach dem Ergebnis unserer Untersuchungen über den Ebed derselben ohne weiteres dahin, daß sie mindestens nicht alle vier von Deuterojesaja selbst stammen können, da ja der Jojachin-Hymnus 53_1ff. sicher in einem andern Kreise entstanden sein muß als die drei ersten Lieder, die das prophetische Messiasideal verherrlichen. Also entweder sind diese deuterojesajanisch oder jener. Beides ist aber gleich unwahrscheinlich. Der Verfasser von Jes. 40ff. steht der national-davidischen Messiashoffnung ebenso ablehnend gegenüber wie die Kreise, aus denen das Ebedbild von 42_1ff., 49_1ff. und 50_4ff.

stammt. Nirgends findet sich bei ihm auch nur die leiseste Spur davon, daß das neue Israel unter einem Davidsproß die Welt beherrschen soll, vielmehr verheißt er, daß der Inhalt des Davidbundes (חסדי דוד הנאמנים 55 3) auf Israel übergehen werde, was doch nur heißen kann, Israel selbst werde die einst dem Davidhause zugesagte Herrscherwürde empfangen. Hätte der Prophet die Hoffnung auf die künftige messianische Herrlichkeit der Davididen geteilt, so würde er sie mindestens an dieser Stelle in klaren Worten zum Ausdruck gebracht haben. Das Zukunftsbild Deuterojesajas ist vielmehr durchaus theokratisch: Jahwe ist Israels König und Herr, nicht ein Davidide oder sonst ein jüdischer Herrscher. Deshalb ist es ganz unwahrscheinlich, daß er früher einmal den rehabilitierten Davididen Jojachin als messianischen König nach Jahwes Heilsratschluß gefeiert haben soll. Und selbst wenn er die national-davidische Messiashoffnung geteilt haben sollte, was Duhm u. a. für möglich halten, wäre damit noch nicht bewiesen, daß Jes. 53 von ihm stammt.

Aber auch das in den ersten drei Liedern vertretene Messiasideal widerspricht der Zukunftshoffnung Deuterojesajas. Wir haben o. S. 103ff. gesehen, daß er den offenbar geläufigen Titel Ebed absichtlich und nachdrücklich in idealem Sinne auf Israel anwendet. Diese Tatsache beweist doch wohl, daß ihm die Vorstellung vom Knecht Jahwes nicht unbekannt gewesen sein kann. Seine Aussagen über Israel gewinnen erst vollen Klang, wenn wir annehmen, daß sie an dem Messiasideal, das in der Vorstellung vom Ebed verbreitet war, orientiert sind. Das ist das Richtige an Zillessens unbewiesener übertriebener Behauptung, Deuterojesaja sei ohne die Ebedstücke garnicht denkbar und verständlich (ZatW. 1904, 275). Kannte er aber die Ebedvorstellung und verwendete er den Titel in ganz anderem Sinne, dann ist es wiederum das denkbar unwahrscheinlichste, daß derselbe Deuterojesaja der Verfasser der drei Lieder vom individuellen Ebed sein sollte. Denn dann müßte er zwei ganz verschiedene Zukunftsbilder, das neue Israel mit dem prophetischen Messias an der Spitze und das neue Israel, für das Jahwe alles in allem wirkt, fast zu gleicher Zeit vertreten haben, was psychologisch nicht recht vorstellbar ist. Sellin hat bekanntlich beides zu vereinigen versucht durch die Annahme, daß sich zuerst alle Hoffnungen

Deuterojesajas für die Zukunft Israels auf die Persönlichkeit Jojachins konzentriert haben, daß sich dann aber, als die an diesen Fürsten geknüpften überschwänglichen messianischen Erwartungen nicht erfüllt wurden, seine Blicke auf das mit seinem Gott versöhnte Israel richteten, und er dem Volke als Ganzem zusprach, was dem Davidhause verheißen war. Aber dieser Erklärungsversuch scheitert u. E. von vornherein daran, daß sich die Lieder 42 1 ff., 49 1 ff. und 50 4 ff. nicht auf die Person Jojachin's deuten lassen. Wir kommen also auf Grund innerer Merkmale zu dem Resultat, daß die vier Lieder nicht gut von dem Verfasser der Schrift Jes. 40ff. herrühren können. Ist Jes. 40ff. obendrein, wie wir o. S. 75ff. vermutet haben, nicht einmal einheitlich, sondern gehen die Hauptteile Kap. 40—48 und 49—55 auf verschiedene prophetische Persönlichkeiten zurück, so würde die Frage, ob die vier Lieder vom Verfasser der Schrift herrühren, überhaupt ausscheiden.

Nach dem o. S. 126ff. Bemerkten stammen die Lieder vom prophetischen Messias etwa aus dem Zeitalter Jeremias und Ezechiels, der Jojachin-Hymnus wahrscheinlich aus dem Jahre 561. Sie sind demnach alle vier älter als die Schrift Jes. 40–55. Es steht also so, daß ältere Dichtungen verschiedener Herkunft in diese eingesetzt worden sind mit Hülfe kürzerer deutender Begleitworte.

Damit kommen wir zu den Fragen, auf wen die Vermehrung der Schrift Jes. 40ff. um die vier Lieder nebst deutenden Zusätzen zurückzuführen sei, ob auf Deuterojesaja resp. die Verfasser der Teile Kap. 40ff. u. 49ff. oder einen Bearbeiter, und nach welchen Gesichtspunkten die Lieder eingesetzt worden sind. Sie beantworten sich leicht aus der eben schon erwähnten Tatsache, daß die Schrift Jes. 40ff. sicher nicht in einem Zuge geschrieben worden ist, sondern in zwei sachlich und zeitlich geschiedene Teile zerfällt, ja daß sogar mit der Möglichkeit verschiedener Verfassserschaft dieser beiden Teile gerechnet werden muß. Ist letzteres der Fall, so geht die Einsetzung der Lieder selbstverständlich auf einen Redaktor zurück, der Jes. 40ff. als Ganzes vor sich hatte und unter einheitlichem Gesichtspunkt las. Aber auch wenn Deuterojesaja der Verfasser beider Teile ist, ist das die nächstliegende Annahme, denn es ist nicht psychologisch glaub-

haft zu machen, daß Deuterojesaja sein streng theokratisches Zukunftsideal hinterher durch Lieder illustriert haben sollte, die erstens unter sich ganz verschieden sind und zweitens seinem eigenen eschatologischen Grundgedanken direkt widersprechen. Welches Bedürfnis sollte auch für ihn vorgelegen haben, das davidisch-nationale und prophetische Messiasbild mit der von ihm vertretenen theokratischen Zukunftshoffnung auszugleichen? Dieses theologisch-reflektierende Verhalten gegenüber dem eigenen Geisteswerke und der persönlichsten Glaubensüberzeugung will u. E. zu dem lyrischen und stark impulsiven Charakter des Dichter von Jes. 40ff. ganz und garnicht passen.

Dagegen begreift es sich leicht, daß ein Späterer, der Deuterojesajas Hymnen als Ganzes vor sich hatte, dessen eigenartige Vorstellung vom Ebed Israel mit älteren Messiasidealen auszugleichen versucht hat durch Einsetzung und Umdeutung eschatologischer Lieder vom Ebed und des Hymnus von dem königlichen Märtyrer, der seinem Volk das Heil erwirkt hat. Dafür scheint mir auch folgender Umstand zu sprechen. Wir kamen o. S. 86 zu dem Resultat, daß die Aussage 42_9 zeitlich über Kap. 40—48 hinausführt, d. h. den Fall Babels voraussetzt, während der erste Teil der Schrift sicher vor dieses Ereignis fällt. Das deutende Begleitwort zu dem ersten eingesetzten Ebed-Liede ist also von anderem historischen Standpunkt aus geschrieben als die umgebenden Teile, also kann der ganze Abschnitt 42_{1-9} erst nachträglich hinzugefügt worden sein. Ist es nun begreiflich, daß Deuterojesaja selbst den Eindruck der geschlossenen, aus einer geschichtlichen Situation empfundenen und gesprochenen Dichtung Kap. 40—48 durch einen Einschub mit solchem Anachronismus zerstört haben soll, nur um nachträglich dem theologischen Bedürfnis zu genügen, das Verhältnis des von ihm gefeierten Ebed Israel zu dem messianischen Ebed der Lieder zum Austrag zu bringen? Auch in Rücksicht auf diese chronologische Differenz ist es doch wohl das Nächstliegende, an einen späteren Bearbeiter der Schrift Jes. 40ff. zu denken, der sie als Ganzes vor Augen hatte und für den die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Hymnen Deuterojesajas hinter ihrem eschatologischen Ideengehalt völlig zurücktrat.

Dieser Bearbeiter, auf den vielleicht auch die Vereinigung der Teile Kap. 40ff. und 49ff. zurückzuführen ist und den wir in den von Deuterojesaja angeregten prophetischen Kreisen zu suchen haben werden, hat sich also die eschatologische Grundidee vom Ebed Israel zu eigen gemacht und sie zu beleuchten versucht durch kühne Umdeutung anderer messianischer Ebedgestalten auf das Volk als ideales Ganzes. Die Gesichtspunkte, die ihn dabei geleitet haben, liegen in den Begleitworten klar vor: diesem idealen Israel kommt die große Verheißung zu, die mit der prophetischen Messiasgestalt unlöslich verbunden war (42_{5}ff.); ihm gilt, was die eschatologische Hoffnung von der glänzenden Rehabilitierung des verkannten Knechtes Jahwes zu sagen wußte (49_{7} und 52_{13-15}, vgl. besonders 49_{7c} mit 52_{15a}); seine Glaubenskraft soll sich an der des Ebed täglich neu entzünden (50_{10}). Auf diese Weise hat der Bearbeiter die Leitmotive, die sich in verschiedener Gestaltung durch die ganze Schrift Jes. 40ff. hinziehen, kräftig herausgehoben: die glänzende Wiederherstellung Israels, die lebenspendende Kraft des Glaubens an Jahwes Allmacht und Heilswillen und die Bedeutung Israels für das weltumspannende Gottesreich. Bei der Auswahl der diesem Zweck dienenden messianischen Dichtungen hat sich der Bearbeiter natürlich in erster Linie von Deuterojesaja selbst bestimmen lassen, der von seinem Ebed Israel in beabsichtigtem Gegensatz zu dem prophetisch-messianischen Ebed Jahwes gesprochen hatte. Darum wählte er aus den vorhandenen Ebeddichtungen die Stücke 42_{1}ff, 49_{1}ff. und 50_{4}ff. aus. Die enge Verwandtschaft der Leidens- und Siegergestalten des Ebedliedes 49_{1}ff. und des Hymnus 53_{1}ff. hat dann wohl die Aufnahme des letzteren veranlaßt. Seine Stellung an der Spitze des Abschnitts 54_{1}ff. ist möglicherweise durch die Anspielung 55_{3} verursacht, während die drei Ebedlieder so über die ganze Schrift verteilt wurden, daß das vom Missionsberuf des Ebed handelnde Stück 42_{1}ff. an den Anfang des Hymnus Deuterojesajas trat, in dem er Jahwes wunderbaren Heilsratschluß mit Israel und dessen Bedeutung als Zeuge für seine alleinige Gottheit besingt, die beiden andern Stücke aber je an den Anfang eines der Abschnitte, in denen der Widerspruch zwischen Israels augenblicklicher Hoffnungslosigkeit und seiner baldigen glänzenden Rechtfertigung vor der Welt klar heraus-

gestellt wird. Diese letztere Ideenverbindung hat natürlich bei der Einsetzung von Jes. 53 in den Zusammenhang von Kap. 49ff. mitgesprochen. Es liegt also eine ganz richtige Beobachtung vor, wenn man gesagt hat, die Lieder seien wie ein Thema den nachfolgenden Ausführungen vorangesetzt worden.

Gegen den hier vorgetragenen Versuch, die Herkunft und redaktionelle Einarbeitung der Ebedstücke in Jes. 40ff. zu erklären, wird immer wieder ihre enge sprachliche und stilistische Verwandschaft mit Deuterojesajas Dichtungen ins Feld geführt werden. So hat Sellin schon in Stud. I S. 225f. erklärt, die sprachliche Verwandtschaft sei derartig, daß zwar ein Späterer sich an Deuterojesaja könnte gebildet und die Ebedstücke in enger Anlehnung zur Ergänzung gedichtet haben, aber nimmermehr könnten sie von einem anderen Verfasser vor Deuterojesaja geschrieben sein. Und dieser Meinung ist er auch geblieben, vgl. Das Rätsel des deuterojesaj. Buches S. 16. Aber die aus dem sprachlichen Befunde erhobenen Gegengründe vermögen u. E. nicht die aus der Sachkritik gewonnenen Tatsachen zu erschüttern. Denn zunächst dürfen doch über der sprachlichen Verwandtschaft, die ja in der Tat nicht weggeleugnet werden kann, nicht die mancherlei formalen Eigenheiten der Ebedstücke außer Acht gelassen werden, auf die die Exegeten längst aufmerksam gemacht haben. Sodann aber ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß Deuterojesaja selbst sich nicht blos sachlich an die vorhandenen Dichtungen vom prophetisch-messianischen Ebed durch absichtliche Übertragung des Ehrentitels „Knecht Jahwes“ auf Israel angeschlossen hat, sondern auch von deren Stil und Sprache unbemerkt beeinflußt wurde. Dadurch würde sich u. E. auch die erstmals von Kittel beobachtete babylonische Phrasierung in Jes. 40ff., die auch in den drei ersten Ebedstücken zu Tage tritt, befriedigend erklären. Die eschatologisch-messianische Dichtung hat ohne Zweifel von Alters her ihren eigenen charakteristischen Stil und ihre eigene Sprache gehabt. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn auch der Hymnus Jes. 53 trotz des besonderen Inhalts ihre Spuren zeigt und sich mit den drei ersten Ebedliedern in sprachlichen Einzelheiten berührt, vgl. z. B. den Gebrauch von אכן in 49_4 und 53_4. Berücksichtigt man diese formal-literarischen Verhältnisse, so darf es keineswegs als

ausgeschlossen gelten, daß in dem Stil und der Sprache, die wir als deuterojesajanisch zu bezeichnen pflegen, schon vor dem Verfasser von Jes. 40ff. geschrieben worden ist.

Was endlich die sprachlich-stilistische Verwandtschaft zwischen den Begleitworten der Ebedstücke und Deuterojesaja betrifft, so kann über deren Ursache keinen Augenblick Zweifel herrschen. Es ist selbstverständlich, daß der Bearbeiter, der den eschatologischen Ideengehalt der Schrift Jes. 40ff. herauszustellen bemüht war durch starke Beleuchtung des Ebed Israel, sich in Stil und Sprache aufs engste an den prophetischen Meister anschloß und so Verse schuf, die noch jetzt von vielen Exegeten für Eigentum Deuterojesajas gehalten werden.

MASORETEN DES OSTENS

DIE ÄLTESTEN PUNKTIERTEN HANDSCHRIFTEN DES ALTEN TESTAMENTS UND DER TARGUME

HERAUSGEGEBEN UND UNTERSUCHT

VON

PAUL KAHLE

MIT 16 LICHTDRUCKTAFELN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1913

BEITRÄGE

ZUR

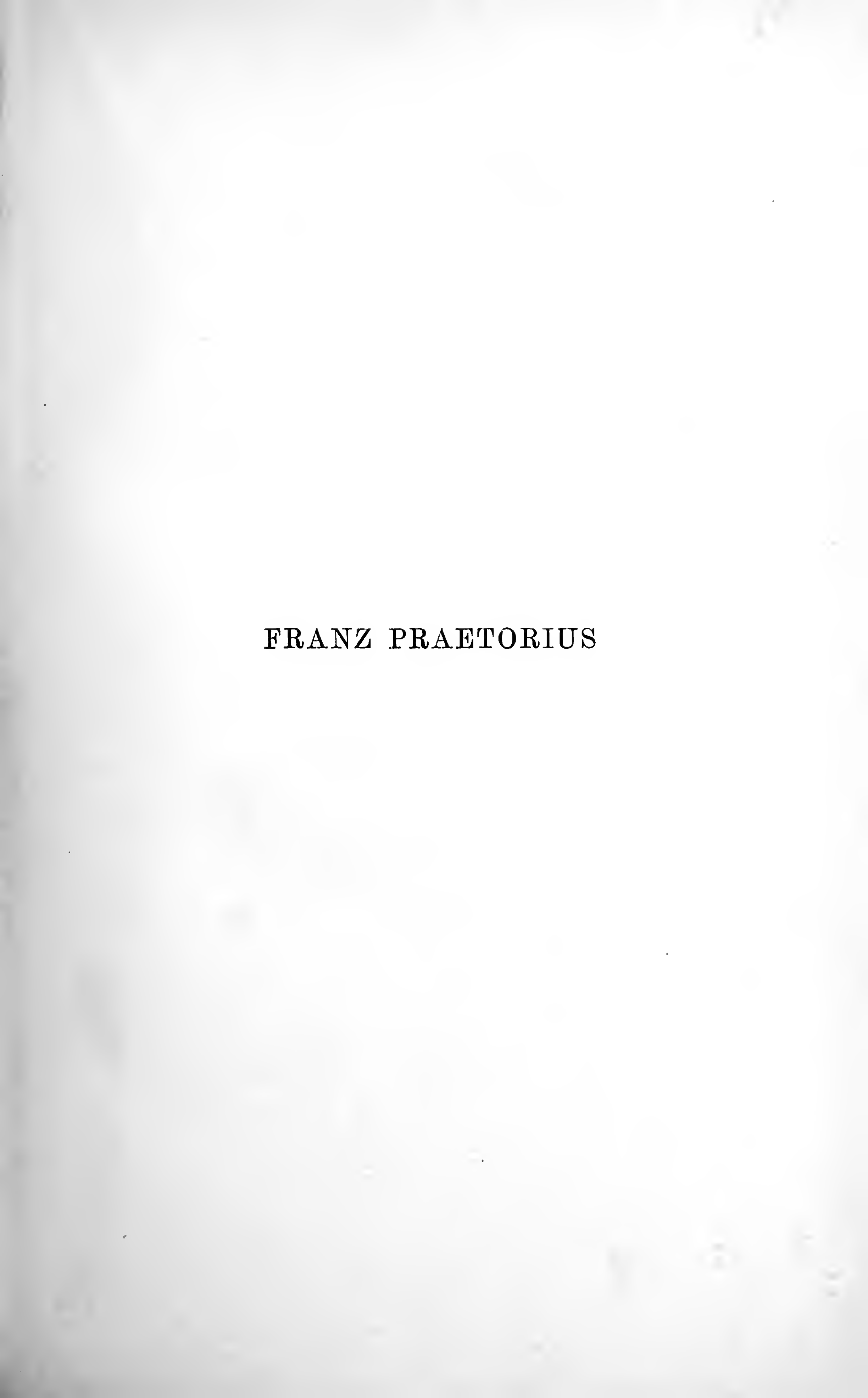
WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 15



FRANZ PRAETORIUS



Vorwort.

Was ich einst in meinem Buche „Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden", Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 1902, auf Grund von einer Handschrift nachweisen konnte, findet seine Bestätigung und bedeutsame Erweiterung, in gewissem Sinne seinen Abschluß durch mehr als 50 Handschriften, die ich in ihren Resten aufgefunden und hier behandelt habe. Die Textproben, Handschriftenfaksimiles und Untersuchungen, die ich hier vorlege, werden ein gründliches Studium der östlichen (babylonischen) Überlieferung des Alten Testaments und der Targume ermöglichen, und dies seit fast 1000 Jahren in Vergessenheit geratene Material in seiner Bedeutung wieder verstehn und beachten lehren. Die wichtigen Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, haben mir über die oft recht mühsamen Untersuchungen von Kleinigkeiten, die naturgemäß die Grundlage einer solchen Arbeit bilden, hinweggeholfen.

Ich danke der Kgl. Bibliothek zu Berlin, daß sie mir das wichtige Ms. or qu. 680 während langer Zeit in den Räumen der Bibliothek der DMG in Halle zu benutzen gestattete, der Kais. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, daß sie mir mehrere Hss. zweimal für je 3 Monate nach derselben Bibliothek sandte, den Bibliotheken in London (British Museum), Oxford (Bodleiana) und Cambridge (University Library) für das mir an Ort und Stelle bewiesene Entgegenkommen (vgl. unten S. XXIII f.). Herr Professor Strack bot mir in freundlicher Weise seine handschriftlichen Aufzeichnungen über Petersburger Hss. an: daß ich von ihnen nur in geringem Maße Gebrauch machen konnte, lag daran, daß sie sich zumeist auf die tiberische Überlieferung des mas. Textes beziehen, und die

eigentlichen den östlichen Text bietenden Hss. mir im Original vorgelegen haben.

Mein besonderer Dank gebührt Herrn Geheimrat Kittel in Leipzig, der von Anfang an dieser Arbeit lebhaftes Interesse schenkte und ihr in seiner Sammlung Aufnahme gewährte, und dessen Eintreten es auch zu danken ist, daß die Albrecht-Stiftung der Universität Leipzig eine Beihilfe für die Druckkosten des Buches bewilligte.

Aufrichtigen Dank sage ich dem Herrn Verleger, der die Arbeit bereitwillig in seinen Verlag nahm, die Lichtdrucktafeln bewilligte, und viel Geduld zeigte, als die Herstellung des Buches sich lange hinzog. Die Druckerei hat mit dem Satze der Textproben gewiß ein Meisterstück geliefert, und die Lichtdruckanstalt von Gebr. Plettner-Halle die dem Buche beigegebenen Tafeln schön ausgeführt.

Herr Lektor I. I. Kahan in Leipzig hat von Bogen 3—6 der Textproben je eine Korrektur gelesen, und mit sicherm Blick manchen Druckfehler tilgen helfen. Auch sonst hat er mir mehrfach besonders in masoretischen Dingen Auskünfte erteilt — an Ort und Stelle ist darauf hingewiesen. A. E. Cowley in Oxford und H. Loewe in Cambridge haben mehrfach mir auf Grund einer Einsichtnahme in die Originale Auskünfte erteilt, gelegentlich auch meine Aufzeichnungen mit den Originalen nochmals verglichen. Dankbar gedenke ich auch mancherlei Gespräche mit Herrn Professor D. Steuernagel über die in diesem Buche behandelten Materien.

Die diesem Buche vorangestellte Widmung soll ein kleines Zeichen des Dankes sein für reiche Anregung und Förderung, die ich einst erhalten habe.

Halle, im Mai 1913. Kahle.

Einleitung.

a. Der masoretische Text des Alten Testaments.

Wer heute einen klassischen Autor in zuverlässigem Texte lesen will, wird nicht nach einer Ausgabe greifen, die im Anfang des 16. Jahrhunderts gedruckt ist, und wer das Neue Testament in des Erasmus Ausgabe von 1516 oder nach der Complutensischen Polyglotte von 1522 oder auch in der „Editio Regia“ von 1550 zitieren wollte, würde deshalb nicht gelobt werden. Das handschriftliche Material, das zu Gebote steht, ist heute umfangreicher und besser und die philologischen Grundsätze, nach denen ein solcher Text herauszugeben ist, sind heute andere als vor 400 Jahren.

Wer heute den masoretischen Text des Alten Testaments in möglichst zuverlässiger Form lesen will, greift mit Vorliebe nach dem Texte, der, von Jakob ben Chaijim besorgt, in der sogenannten zweiten Rabbinerbibel bei Daniel Bomberg in Venedig in den Jahren 1524/5 gedruckt worden ist. Selbst die neuesten, zum Teil mit sehr umfangreichem Apparat ausgestatteten Ausgaben des masoretischen Textes, die Chr. D. Ginsburg besorgt hat, sind im wesentlichen Abdrücke dieses Textes. Nur offenbare Irrtümer sind berichtigt worden.[1]

---

[1] Hinsichtlich des 1894 im Auftrage der Trinitarian Bible Society herausgegebenen hebräischen Bibel heißt es in der Vorrede zu seiner “Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible” (London 1897): “The text itself is based upon that of the First Edition of Jacob ben Chayim's Massoretic Recension, printed by Bomberg, at Venice, in the year 1524—25”. Seit 1908 erscheint seine neue Ausgabe der hebräischen Bibel, die er im Auftrage der British and Foreign Bible Society herausgibt, und die “one of the memorials of its Centenary” sein soll. 1908 erschien der Pentateuch, 1909 Isaiah, 1911 die früheren und späteren Propheten. Nicht weniger als 73 Handschriften und etwa 20

Diese an sich sehr auffallende Tatsache erklärt sich zum Teil so, daß es sich um einen textus receptus handelt, der durch die Arbeit der Masoreten längst bis in alle Einzelheiten festgestellt und durch eine Fülle von masoretischen Noten gesichert war. Die eigentliche Kenntnis dieses masoretischen Materials war verloren gegangen. Die große Leistung des Jakob ben Chaijim bestand darin, daß er dies Material neu studierte, es ordnete, es an den Rändern seiner Ausgabe abdruckte, es auch am Schlusse in alphabetischer Ordnung noch einmal zusammenstellte, und daß er nach diesem Material seinen Text revidierte und festsetzte.

Aber so bedeutsam die Leistung des Jakob ben Chaijim für seine Zeit gewesen ist, — das Material, das ihm für seine Ausgabe zu Gebote stand, war sehr dürftig, und die Grundsätze, nach denen er dies Material bearbeitete, erweisen ihn durchaus als Kind seiner Zeit. Über beides hat er in der Vorrede zu seiner Ausgabe [1] eingehend gehandelt. Das Material hat sein Patron, der verdienstvolle Daniel Bomberg, für ihn aufkaufen lassen. Er schildert es mit folgenden Worten: „Nachdem ich hineingesehen hatte in die Bücher der Masora und in ihnen mich zurecht gefunden hatte, sah ich sie vollkommen verwirrt und in Unordnung, so daß in ihnen kein Haus war, in dem nicht ein Toter gewesen wäre [2] . . . und die meisten von ihnen (den mas. Noten) waren in Binden und Ornamenten geschrieben, sodaß man unmöglich von ihnen etwas verstehen konnte; denn die Absicht des Schreibers war, sein Geschriebenes schön zu machen, und nicht, es zu verstehn

---

Drucke aus der Zeit zwischen 1484—1525 hat er dazu benutzt. Trotzdem heißt es auch von dem hier gebotenen Texte: „Der hier dargebotene hebräische Text ist der des Jacob ben Chajjim . . . Nur offenbare Irrtümer sind auf Grund der verglichenen Handschriften berichtigt worden" (Vorr. zum Pentateuch; ähnlich in der Vorrede zu den Propheten.) Vgl. zu dieser Ausgabe die sehr instruktive Besprechung durch Kittel im Theol. Lit. Bl. 1910 Nr. 15.

[1] Diese Vorrede ist in allen Rabbinerbibeln seit 1525 vorn abgedruckt. Ich zitiere die Sonderausgabe Ginsburgs: Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English, with explanatory notes. London 1865, 2. Aufl. 1867.

[2] Vgl. Ex 12 30.

und in es einzudringen. Dazu waren in den meisten Hss z. B. oben etwa 4 und unten 5 Zeilen (Masora), und der Schreiber wollte durchaus nichts fortnehmen oder hinzufügen. Und wenn gerade eine alphabetische Masora da war, oder die Sprache der Masora lang war, so brach er in der Mitte oder am Anfang ab; und so nahm er viele Kürzungen darin vor, um die Zeilen gleichmäßig zu machen.“ [1]

Wer je mit Masora versehene Hss gelesen hat, weiß, daß diese Schilderung nicht auf alle zutrifft. Schon Richard Simon hat darauf hingewiesen, daß die Hss., die zu der Beschreibung des Jakob ben Chaijim passen, zu den jüngsten und schlechtesten gehören.[2] In den besseren und älteren Hss ist die Masora meist in sehr korrekter Form geschrieben. Das Material, das Jakob ben Chaijim für die Masora, die Grundlage seiner Ausgabe, zur Verfügung stand, wird man zum mindesten als recht mangelhaft bezeichnen können.

Die Grundsätze, die er bei der Bearbeitung dieses Materials befolgte, bestanden nach seiner eigenen Aussage darin, daß er die Lücken, so gut als möglich, nach anderm Material ergänzte, Widersprüche ausglich, Irrtümer „nach seiner geringen Kenntnis“ beseitigte, und gelegentlich auch einiges unentschieden ließ.[3] Er hat sich also mit dem mangelhaften Material, das ihm zur Verfügung stand, so gut als möglich abgefunden. Wie er im einzelnen seine Quellen benutzt hat, kann man nicht sagen, da er sie nicht zitiert und wir sie nicht kennen. Da er von masoretischen Dingen wirklich etwas verstand, so ist seine Ausgabe ganz gut geworden. Wenn gelegentlich der Bibeltext, den er abdruckt, nicht zu der Masora stimmt[4], so kommt das daher, daß Jakob ben Chaijim nicht eigentlich der Korrektor dieser Bibel war — sie ist, wie aus dem Lobgedicht, das Daniel Bomberg bei dem damals in Rom weilenden

[1] A. a. O. S. 78, 79.

[2] Zitiert bei C. F. Houbigant, Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros, Francofurti ad Moenum 1777 (in Halle ist nur dieser Nachdruck vorhanden) I S. LXXI. Herr Kahan machte mich auf die Bemerkungen von R. Simon aufmerksam.

[3] A. a. O. S. 79 f.

[4] Herr I. I. Kahan wies mir eine ganze Zahl von Stellen nach, bei denen das der Fall ist.

Elia Levita bestellte, und das am Schlusse der Bibel abgedruckt ist, hervorgeht, von einem gewissen Cornelio Levi korrigiert worden[1] — und daß Jakob ben Chaijim sehr schnell arbeiten mußte, denn in der Zeit, da er mit den Vorbereitungen zur Rabbinerbibel beschäftigt war, erschienen in Bombergs Druckerei: der babylonische Talmud (1520/23), der Jerusalemer Talmud (1522/23), R. Natans hebr. Konkordanz (1523) und Maimonides Mischne Tora (1524)[2]. An allen diesen Werken war er als Korrektor oder Herausgeber beteiligt. So hat er zu gründlicher Verarbeitung des Materials wohl nicht immer die Zeit gehabt. Aus alledem geht hervor, daß die Arbeit des Jakob ben Chaijim, so sehr sie als Leistung für seine Zeit unsere Bewunderung erregt, von den Anforderungen, die wir heut an eine philologisch-kritische Ausgabe zu stellen berechtigt sind, weit entfernt ist, und es ist von vornherein auffallend, wenn eine neue kritische Ausgabe dieses Textes keine andere Aufgabe zu kennen meint als die Beseitigung von ein paar Irrtümern, die dem Jakob ben Chaijim untergelaufen sind.

Wenn man seinen eignen Versicherungen glauben wollte, so hätte Elia Levita sich sehr große Verdienste um die Masora erworben. In Wirklichkeit ist dieser eitle Mann in seinen masoretischen Kenntnissen und Leistungen weit überschätzt worden, und diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß einige von ihm aufgebrachte Irrtümer bis heute unausrottbar scheinen. Er hat in seinem Buche מסורת המסורת[3] eine praktische Einführung in das Studium der Masora geschaffen. Aber er steht hier — darauf hat man m. E. nicht genügend geachtet — durchaus auf den Schultern des Jakob ben Chaijim und hat über

---

[1] Auch darauf wies mich Herr I. I. Kahan hin.

[2] Vgl. Jakob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction ... ed. Ginsburg[2] 1867. S. 5. Jewish Encyclopaedia s. v. Bomberg etc.

[3] Das Buch ist 1538 in Venedig bei Bomberg erschienen und erregte in christlichen Kreisen dadurch großes Aufsehen, daß er in der 3. Vorrede zu diesem Buche — die Vorreden waren in der 2. Ausgabe des Buches (Basel 1539) durch Münster ins Lateinische übersetzt — den Nachweis führte, daß die hebräische Punktation erst aus verhältnismäßig später Zeit stammte. Ich benutze hier: The Massoreth ha-Massoreth of Elias Levita ... ed. Chr. D. Ginsburg. London 1867.

das von diesem zusammengebrachte Material hinaus wahrscheinlich nichts selbständig benutzt. Er möchte allerdings gern die Verdienste jenes Mannes sich selber zuschreiben. Er sei 20 Jahre lang auf dem Wege — so sagt er in der zweiten Einleitung zu seinem Buche[1] — die Anordnung der Masora ausfindig zu machen, ihren Sinn und die Abkürzungen ihrer Sprache zu erklären. In Wirklichkeit hat diese Arbeit nicht er, sondern Jakob ben Chaijim geleistet. Wenn er den Zustand beschreibt, in dem sich die Hss der Masora befanden, so wiederholt er fast wörtlich das, was Jakob ben Chaijim darüber gesagt hat[2] — und seine Arbeit zeigt kaum eine Spur davon, daß er selbständig größere handschriftliche Studien gemacht hat. Zwar redet er davon, daß er Reisen unternommen habe, um Hss zu suchen, und daß er besonders spanische Hss für zuverläßig erkannt habe — doch auch Jakob ben Chaijim spricht oft davon, daß er sich auf spanische Handschriften stütze.[3] Ja selbst das Buch אכלה ואכלה hat sicher schon Jakob ben Chaijim benutzt, wenn Elia Levita es auch so darstellt, als ob er selbst erst es aufgefunden habe.[4] Er sagt an anderer Stelle selber, daß ein großer Teil der Masora, die in Venedig, d. h. in des Jakob ben Chaijim Ausgabe, gedruckt ist, aus diesem Buch stamme.[5] In der Tat ist es auch wohl kaum zweifelhaft, daß die Schlußmasora, die Jakob ben Chaijim an das Ende seiner Ausgabe setzte, sich an dies Buch anlehnt.[6] In dieser ganzen Einleitung zu seinem Buche geht

---

[1] A. a. O. S. 93. Die 20 Jahre waren hauptsächlich der Konkordanz gewidmet. Sie ist nicht veröffentlicht worden und liegt heut in der Pariser Bibliothèque Nationale (Catalogue Nr. 134. 135). Nur die Widmung dieses Werkes und die Vorrede dazu hat Frensdorff in Frankels Monatsschrift XII (1863) S. 96 ff. abgedruckt und Ginsburg a. a. O. S. 25 ff. wiederholt.

[2] A. a. O. S. 94.

[3] Z. B. in seiner Bemerkung zu Gn 25 14: ודומה ובספר אספמיא אשר נסמך עליו דומה בה'א וכן אור' בעל המסורה וברוב ספרי' נמצא דומא באלף, oder zu Gn 19 13: את המקום ובספר אספמיא אשר נסמך עליו נמצא אל המקום, oder zu Gn 26 35 u. s. ö. — Vgl. Bruns in seiner Ausgabe von Kennicotts Dissertatio Generalis (Braunschweig 1783) S. 449.

[4] A. a. O. S. 93: נפשי לא יכלה כי אם מספר אכלה ואכלה.

[5] A. a. O. S. 138.

[6] Dies Sammelwerk, das seinen Namen אכלה ואכלה nach seinen An-

Elia Levita darauf aus, seine Verdienste auf Kosten des Jakob ben Chaijim herauszustreichen. Der Grund dafür ist ersichtlich. Jakob ben Chaijim war zum Christentume übergetreten und war nun tot.[1] Nun kann Elia Levita großsprecherisch von sich sagen: „Ich mühte mich ab und fand — wahrhaftig —, was niemand außer mir gefunden hat, und was man von mir erwarten konnte, habe ich ausgeführt, in Dingen, in denen niemand mir vorangegangen ist“.[2] Sehr schlecht stimmt zu dieser Prahlerei seine wirkliche Einsicht in die Dinge. Wo er von den Abweichungen zwischen Ben Ascher und Ben Naftali spricht[3] und wirklich einmal ein eigenes Urteil abgibt, führt er, nach einem Zitat aus Maimonides, aus: „Auch wir (d. h. ebenso wie Maimonides) stützen uns auf seine (d. h. des Ben Ascher) Lesung, in allen diesen Ländern, und die Leute des Ostens stützen sich auf die Lesung des Ben Naftali.“ Dieser elementare Irrtum des Elia Levita hat bis auf den heutigen Tag die größte Verwirrung in Büchern, die von Masora handeln, anrichten können. Auch Chr. D. Ginsburg ist dadurch noch irre geführt worden.[4] Das ist nur möglich gewesen, weil Elia Levita als Autorität in Sachen der Masora

---

fangsworten führt, hat in verschiedenen Rezensionen existiert. Zwei sind heut bekannt, die des von Frensdorff herausgegebenen Pariser Ms. (Catalogue Nr. 148), und die des von Hupfeld (ZDMG XXI 201—220) beschriebenen und von Ginsburg in seiner „Massorah compiled from Mss.“ mit benutzten Ms. der Universitätsbibliothek zu Halle. Es mag noch mehr Rezensionen gegeben haben. Wenn Frensdorff damit Recht hat, daß Jakob ben Chaijim die von ihm herausgegebene Rezension nicht benutzt hat (s. seine Einleitung S. 10) — mir scheint das noch nicht sicher zu sein —, dann hat ihm eine andere Rezension des Buchs vorgelegen.

[1] Beides hat man mit Recht aus der Art geschlossen, wie Elia Levita jenes Mannes gedenkt. סדרם אחד מהנבונים היה שמו לפנים בישראל נקרא יעקב תהי נשמתו צרורה בצרור נקוב: „Es ordnete sie (die masoretischen Noten) an einer von den Gelehrten, dessen Name einst in Israel genannt wurde Jakob — möge seine Seele eingebunden sein in durchlöchertem Bündel!“ (Anspielung auf 1 S 29 29) a. a. O. S. 94.

[2] A. a. O. S. 95.

[3] S. 113 f.

[4] Vgl. seine Introduction S. 247, 267. Das Richtige findet sich z. B. in Strack's Einleitung zu der von ihm zusammen mit S. Baer herausgegebenen „Dikduke ha-Teamim“ (Leipzig 1879) S. XI Anm. 12.

weit überschätzt worden ist. Für jeden, der eine wirkliche Einsicht in masoretische Dinge hat, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Ben Naftali ebenso wie Ben Ascher nach dem Westen (Tiberias) gehört und mit dem Osten (Babylonien) nichts zu tun hat.

Die neueren Arbeiten am masoretischen Text des AT knüpfen in erster Linie an die Namen Seligman Baer, H. L. Strack und Christian D. Ginsburg an.

Baer ist insbesondere bestrebt gewesen den Text des AT nach der Masora zu revidieren. Er hat sich auch bemüht, altes masoretisches Material heranzuziehn und für seine Ausgaben des textus receptus, die er zusammen mit Franz Delitzsch bearbeitete, zu verwerten. Aber die Art, wie er dies masoretische Material behandelte, muß prinzipiellen Bedenken unterliegen. Die gesamte Masora ist ihm eine einheitliche Größe. Wo sich Abweichungen vorfinden, erklärt er sie für Fehler; was richtige Masora ist, darüber entscheidet sein subjektives Urteil. Typisch für seine Arbeitsweise ist die souveräne Art, in der er in seiner mit H. L. Strack zusammen besorgten Sammlung alter masoretischer Stücke[1] mit den alten, oft schwer verständlichen Texten umgeht.[2] Die von ihm herausgegebenen Bibeltexte sind nur mit Vorsicht zu benutzen, weil sie mehr dem entsprechen, was Baer für richtige Masora hält, als dem, was wirklich Masora ist.

H. L. Strack hat in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Reihe von wertvollen Arbeiten hauptsächlich über die jetzt in Petersburg befindlichen Bibelhandschriften veröffentlicht,[3] und sich insonderheit durch die von ihm im Auftrage der russischen Regierung besorgte Reproduktion des Petersburger Prophetenkodex ein Verdienst erworben.[4] Später haben ihn andere Arbeiten in Anspruch genommen, sodaß er

---

[1] Unter dem Titel „Dikduke ha-Teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massoretische Lehrstücke zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel“ in Leipzig 1879 erschienen.

[2] Vgl. meine Bemerkungen in MT S. 41.

[3] Die wichtigsten sind aufgezählt in Dikduke S. VII Anm. 5.

[4] Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg und Leipzig 1876.

zu einer Verarbeitung der von ihm gesammelten Materialien nicht gekommen ist.[1]

Chr. D. Ginsburg hat sein ganzes Leben dem Studium der Masora gewidmet. Er hat mit hingebendem Fleiße alles gesammelt, was er an masoretischem Material erreichen konnte, und hat es in seinem großen Werke "The Massorah, compiled from Manuscripts" in alphabetischer Ordnung zusammengestellt.[2] Das so zusammengetragene Material hat er für seine Ausgaben des masoretischen Textes verwertet,[3] und zu der ersten dieser Ausgaben eine wertvolle über 1000 Seiten umfassende Einleitung geschrieben.[4] Eine gewisse Zuverläßigkeit wird schon der Ausgabe von 1894 mit Recht nachgerühmt, und die neue Ausgabe mit ihrem großen Apparat von Handschriften und Drucken wird jedenfalls dadurch ihren Wert behalten, daß sie angibt, wie eine große Zahl meist jüngerer, in London befindlicher Handschriften in Kleinigkeiten abweichen.

Aber so sehr man den Fleiß bewundern mag, der in solcher Sammelarbeit steckt, so sehr manchem die Fülle dieser „Varianten" und die Menge der angeführten Handschriften und Drucke imponieren mag — das muß mit allem Nachdruck gesagt werden: als eine auch nur einigermaßen philologischen Ansprüchen genügende Ausgabe des masoretischen Textes des AT kann sie nicht betrachtet werden. Die Ausgabe täuscht Exaktheit vor, und verschleiert dabei vielfach nur den Tatbestand.[5]

Schon die Grundlage für diese Ausgabe, das große Masora-

---

[1] Er hat mir seine Sammlungen in freundlicher Weise zur Verfügung gestellt. Vgl. oben S. V f.

[2] Vol. I 1881; Vol. II 1883; Vol. III (Nachträge) 1885; Vol. IV (Nachweise) erste Hälfte 1905. Das Werk ist in London im Selbstverlag des Verfassers erschienen.

[3] Sie sind oben S. VII Anm. 1 aufgeführt.

[4] Indroduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible. London 1897.

[5] Nicht einmal die wichtigeren den Konsonantentext berührenden Varianten bei Kennikott und de Rossi sind eingearbeitet worden. Auf die Frage, wie weit die Angaben dieser Ausgabe ganz zuverlässig sind, gehe ich gar nicht ein. Vgl. darüber die oben zitierte Kritik Kittels.

werk, weist erhebliche prinzipielle Mängel auf. Ohne jede Angabe der Herkunft wird aus den verschiedenartigsten Hss das Material hier in alphabetischer Ordnung vorgeführt, als ob es sich um eine einheitliche Masse handelte. Ginsburg hat ja diese Versäumnis für die erste Hälfte seiner Sammlungen in Band IV seiner „Massorah" wenigstens zum Teil nachgeholt, aber doch auch vielfach in ganz ungenügender Weise.[1] Dabei ist es ihm selber gelegentlich klar geworden, daß doch erhebliche Unterschiede im einzelnen bestehen. Mit Bezug auf die Hss, nach denen er in Appendix III seiner „Introduction" die Angaben der sog. Masora magna und parva zu Lev 11 4—21 und Is 14 31–16 3 abgedruckt, sagt er: "These MSS belong to various Schools and different countries" (Introd. S. 424). Er kommt auf Grund dieser Übersicht und nach sonstiger Erfahrung zu dem Schlusse: "The different Schools still continued to retain some of their former readings. These they more or less exhibited in their Standard Codices . . . . . Hence it happens that Massoretic remarks and Lists not unfrequently contradict one another simply because each faithfully records the readings of the text from which the Massorites in question made the rubrics" (ib. 425). Er sagt: "The Massorahs which proceed from the Westerns and from which our *textus receptus* was compiled also exhibit conflicting registers which undoubtedly show that there were different Schools among the Westerns themselves . . ." (426 f.); und mit Bezug auf den Codex 1—3 der Pariser Bibliothèque Nationale vom Jahre 1286 heißt es bei ihm: "I could fill pages with conflicting Massorahs from this Codex alone . . ." (427 f.).

Wer sich mit älterem masoretischen Material beschäftigt

[1] So sagt er zu den Listen, die er im I. Bande der „Massorah" in §§ 641—673 des Buchstabens ת abgedruckt hat, in Bd. IV S. 422: „As nearly every line of these thirty three Rubrics is taken from the Massorahs of a different MS, it is practically impossible to specify against the several lines the particular Codex to which the individual line belongs . . ." Ähnliches findet sich häufig. Immerhin kann man schon sehr dankbar sein für das, was er in Vol. IV an Nachweisen bietet, und nur wünschen, daß es ihm noch vergönnt sein möge, den Band zu vollenden und damit die Brauchbarkeit seines Masorawerkes bedeutend zu erhöhn.

hat, wird diese Erfahrungen Ginsburgs mannigfach bestätigen können. Daraus aber ergibt sich für die wissenschaftliche Betrachtung die Aufgabe, diesen abweichenden Angaben der Masora mit aller Sorgfalt nachzugehn, und die verschiedenen „Schulen“ in ihrer Eigenart mit Hilfe der verschiedenen Handschriften möglichst scharf zu erfassen. Wir wissen, daß ein erheblicher Unterschied bestanden hat zwischen den östlichen (babylonischen) und den westlichen (palästinischen) Schulen. Aber auch innerhalb dieser Hauptgruppen hat es mancherlei Richtungen gegeben. Wir wissen, daß in Babylonien Unterschiede bestanden zwischen den Überlieferungen von Sura und Nehardea. Wir wissen, daß im Westen die Überlieferung des Ben Ascher anders war als die des Ben Naftali. Aber damit sind die verschiedenen Richtungen in den Überlieferungen längst nicht erschöpft. Für den Osten verweise ich auf die unten folgenden Darlegungen. Für den Westen möchte ich hier nochmals[1] auf eine besondere Gruppe hinweisen, die, wie es scheint, weder mit Ben Ascher noch mit Ben Naftali zu tun hat, und die sich von der uns geläufigen westlichen Überlieferung sehr charakteristisch unterscheidet. Zu ihr gehört das Londoner Ms Add 21161 (in Ginsburgs Variantenapparat ז) und der ihm nahestehende — aber doch auch wieder in mancher Hinsicht abweichende[2] — Reuchlinsche Prophetenkodex (Ms Durlach 55 der Karlsruher Bibliothek, bei Ginsburg נ), beides Prachthandschriften aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts. Dieselbe Überlieferung in späterer Ausgestaltung scheint mir das Londoner Ms Add 9404 (bei Ginsburg לב) zu bieten. Bibelfragmente aus derselben Schule habe ich in Oxford gesehen, und man wird sie sicher auch in Cambridge finden, vielleicht auch in Petersburg. Eine systematische Untersuchung dieser Gruppe wäre sehr zu wünschen.

Aber auch sonst wird eine gründliche Untersuchung der

---

[1] Vgl. MT S. 1 Anm. 1.

[2] Das Londoner MS unterscheidet richtig zwischen Ḳameṣ und Pataḥ, während der Cod. Reuchl. die beiden Zeichen, wie es scheint, promiscue gebraucht. Übrigens wäre es notwendig, auch einmal die Hss gemeinsam zu untersuchen, bei denen dies letztere der Fall ist. Von den unten veröffentlichten Textproben gehört Nr. 29 dazu.

ältesten dem Westen angehörigen masoretischen Hss — ihrer Masora und ihrer Punktation insbesondere — manche interessanten Resultate zutage fördern. Vor allem wird es nötig sein, die Handschriften nachzuweisen, die die Rezension des Ben Naftali bieten. Wenn das bisher nicht möglich war, so liegt das mit daran, daß es eine kritische Ausgabe der Listen, die die Abweichungen zwischen Ben Ascher und Ben Naftali aufführen, noch nicht gibt, diese Listen wohl auch — ähnlich wie die, welche die Abweichungen zwischen den Ostländern und Westländern bieten — an sich etwas dürftig sind.

Die Arbeit der Scheidung der masoretischen Angaben und Hss nach Schulen wird dadurch wesentlich erschwert, daß oft in alten Hss schon komplizierte Mischungen der Überlieferungen verschiedener Schulen vorliegen. Solche Mischungen aus östlichen und westlichen Elementen bietet — wie ich unten im einzelnen nachweisen werde — schon die älteste datierte Bibelhandschrift, der Petersburger Prophetenkodex vom Jahre 916 (ב), ebenso die jemenischen Hss, deren älteste Vertreter die Londoner Mss or 1467 (ו) und 2363 (ח) sind; in ganz anderer Weise wieder liegt eine solche Mischung vor in dem sonderbaren Ms or 2373 (סג).

Aber auch in den ganz dem Westen angehörigen Hss sind Mischungen westlicher Überlieferungen vielfach vorhanden. Sie erklären sich daraus, daß seit dem 11. Jahrhundert die nach Ben Ascher benannte Rezension in jüdischen Kreisen immer mehr als maßgebend anerkannt wurde und die Masoreten nun systematisch daran arbeiteten, die Hss — ihren Text und ihre Masora — dem Musterkodex des Ben Ascher anzunähern und die abweichenden Überlieferungen zu beseitigen. Es wird kaum noch eine Handschrift aus dem 13. und 14. Jahrhundert geben, die nicht bereits durch die Rezension des Ben Ascher mehr oder weniger stark beeinflußt ist.

Je mehr der Text des Ben Ascher durchdrang, um so mehr wurde die eigentliche Masora überflüßig. Man begann sie den Handschriften mehr zum Ausputz beizusetzen, als in dem Bestreben, den Text wirklich festzustellen; sie wird immer mehr bedeutungslos.

Will man die verschiedenen Typen des östlichen und west-

lichen Textes möglichst exakt erkennen — und das ist die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Ausgabe des masoretischen Textes des AT, — so kann das nur geschehen durch systematische Untersuchung der ältesten Hss, die uns erhalten sind, ihres Textes und ihrer Masora. Neben den Hss werden vor allem die Bibelfragmente zu befragen sein, die sich, von Firkowitsch gesammelt, in Petersburg befinden, ebenso etwa die Fragmente, die aus der Altkairoer Geniza nach Oxford und Cambridge gekommen sind. Denn in solchen Fragmenten kann sich oft viel älteres Material erhalten haben als in den ältesten Bibelhandschriften.

Von der durch Jakob Ben Chaijim geleisteten Arbeit wird man dabei vollständig absehen müssen. Die von ihm zusammengestellte Masora geht auf schlechte späte Hss zurück, und kann an ihren Quellen, weil sie unbekannt sind, nicht mehr kontrolliert werden; die von ihm geleistete Arbeit muß auf anderer Basis noch einmal gemacht werden. Als Grundlage für diese Arbeit dürfen nur solche Hss dienen, in denen die Masora noch um ihrer selbst willen da ist, nicht zum Ausputz der Hss, und selbstverständlich darf keine masoretische Note aufgeführt werden ohne genaue Angabe der Hss, die sie bieten.

Bei den älteren Hss wird gerade die in ihnen stehende Masora die Scheidung nach Gruppen erleichtern. Je älter die Hss sind, um so mehr werden sie im allgemeinen ihr charakteristisches Gepräge haben. Die Masora hat an sich das Bestreben, alle Gegensätze auszugleichen und die Unterschiede zu verwischen. In den Hss nach 1200 wird ihr das im allgemeinen schon so sehr gelungen sein, daß eine Scheidung nach Gruppen auf Grund ihrer nicht mehr möglich sein wird. Man wird die Gruppen nach älteren Hss scheiden müssen, dann kann man wohl auch in späteren Hss die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Gruppen wiedererkennen.[1]

---

[1] Die Entstehung unsers masoretischen Konsonantentextes hat man sich analog zu denken. Wenn etwa Greßmann (DLZ XXXIV 20 vom 17. Mai 1913, Sp. 1222) schreibt: „Als der heutige kanonische MT festgestellt wurde, da hat man gewiß, wie wir vertrauen dürfen, die besten in Palästina vorhandenen Handschriften benutzt, deren man habhaft werden konnte", so gibt er damit eine heute vielleicht weit verbreitete

Natürlich haben die meisten solchen alten Hss und Fragmente mit dem nach Ben Ascher genannten textus receptus nichts zu tun. Für die wissenschaftliche Betrachtung ist aber die Rezension des Ben Ascher auch nur eine unter vielen. Den jüdischen Gemeinden mußte an einem einigermaßen authentischen punktierten Texte liegen. Die Forschung mag zu dem Resultate kommen, daß diese Rezension sehr zuverlässig, daß sie die beste ist, aber sie darf die andern Rezensionen nicht unberücksichtigt lassen.

Jakob ben Chaijim ist darin methodisch richtig verfahren, daß er die Rezension des Ben Ascher auf Grund von masoretischen Noten und Hss, die alle mehr oder weniger korrekt diese Rezension wiedergaben, so gut als möglich herzustellen suchte.[1] Wenn Ginsburg dessen Text im wesentlichen abdruckt und dazu außer der großen Masse von Drucken und Hss, die den textus receptus des Ben Ascher bieten, auch eine ganze Anzahl von Hss — besonders älteren — hinzuzieht, die

---

Ansicht wieder, aber diese Ansicht entspricht den wirklichen Verhältnissen keineswegs. Genau so, wie später sich die Rezension des Ben Ascher allmählich durchsetzte, und die Masora die andersartigen Lesarten mehr und mehr beseitigte, genau so war es seinerzeit auch bei dem Konsonantentext. Eine Version des Textes wurde — aus welchen Gründen, ist uns heut nicht mehr ersichtlich — als maßgebend angesehn, und die Masora hat daran gearbeitet, diesem Texte zum Siege zu verhelfen. Sie hat mehr und mehr dafür gesorgt, daß alle Abweichungen schwanden, und alle Eigentümlichkeiten dieses bis zu einem gewissen Grade zufällig zu Ansehn gelangten Textes (literae majusculae et minusculae, nun inversum, puncta extraordinaria etc.) in allen Handschriften, die als zuverläßig gelten wollten, eingeführt wurden. Leider haben sich Reste von dem noch nicht so einheitlich rezensierten Texte hauptsächlich nur noch in griechischer Sprache erhalten; sie sind vorauszusetzen in den Vorlagen der LXX, für den Pentateuch auch noch in dem hebräischen Text der Samaritaner — der andererseits ja wieder nach deren Bedürfnissen umgestaltet worden ist. Wie lange übrigens noch in rabbinischen Schriften Zitate vorkommen, die unserm MT nicht ganz entsprechen, zeigen die sehr verdienstvollen Untersuchungen von V. Aptowitzer: Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur, vgl. schon seine Prolegomena, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Bd. 153 (Wien 1906) No. VI, S. 3 ff.

[2] Er kannte freilich keine andern.

mit dieser Rezension nichts zu tun haben, so ist das methodisch nicht richtig.

Eine wissenschaftliche Ausgabe des masoretischen Textes des AT muß auf Grund der verschiedenen einander wieder näher oder ferner stehenden Textrezensionen hergestellt werden. Diese sind allein kommensurabel, mag man für die eine 100 und mehr Zeugen, für die andere nur drei oder gar nur einen haben. Ehe nicht diese verschiedenen Rezensionen untersucht und in ihrer Eigenart dargelegt sind, ist eine solche Ausgabe unmöglich.

Eine Vorarbeit dazu will ich in der vorliegenden Untersuchung der östlichen Überlieferung des masoretischen Textes liefern. Es ist mir gelungen, bedeutsames wertvolles Material für diese östliche Überlieferung aufzufinden, von dessen Existenz man im allgemeinen bisher nichts wußte. Es stammt aus der Zeit der Gaone, da die jüdischen Hochschulen in Babylonien in Blüte standen. Es ermöglicht uns, die Eigenart der östlichen Überlieferung scharf zu erfassen, und zeigt zugleich, was für Abweichungen und verschiedene Richtungen innerhalb der östlichen Überlieferung bestanden; es lehrt aber auch einzelne Handschriften und ganze Gruppen von Hss richtig zu beurteilen und einzuschätzen, die in ihrer ganzen Erscheinung bisher mancherlei Rätsel boten.

Dies Material erstreckt sich aber nicht nur auf den hebräischen Text des AT, sondern auch auf die Targume, so weit sie in Babylonien rezipiert waren, und lehrt auch hier eine alte wertvolle Überlieferung kennen, die der Targumforschung neue Aufgaben zu stellen geeignet ist. Auch sie berücksichtige ich bei meiner Untersuchung.

b. Die Reste der östlichen Überlieferung des masoretischen Textes.

In meiner Arbeit: Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden[1] (Leipzig, Hinrichs 1902) habe ich Fragmente einer supralinear punktierten Hagiographenhandschrift, die sich als Ms or qu

[1] Im folgenden als MT zitiert.

680 in der Königlichen Bibliothek zu Berlin befinden, einer eingehenden Untersuchung unterzogen, und bin dabei zu dem Ergebnis gelangt, daß diese Hs in ihrer ursprünglichen Punktation — sie ist später nach jemenischer Art überarbeitet worden — den Bibeltext in der Form enthält, wie er in den jüdischen Ḥochschulen Babyloniens überliefert wurde. Die Hs weicht in der ganzen Art der Punktation von der tiberischen Überlieferung viel stärker ab als die bis dahin bekannt gewordenen supralinear punktierten Hss. Dabei folgt sie — von einzelnen Irrtümern abgesehn — einer einheitlichen und zuverlässigen Überlieferung, sodaß es möglich war, einen Abriß der Formenlehre des Hebräischen nach dieser Hs aufzustellen. Im besonderen entsprach die eigenartige, bis dahin unbekannte Form der Masora, die die Hs aufweist, die Art, in der die Laryngalen und die Copula ו „und" behandelt sind, und verschiedenes andere ganz dem, was man nach Angabe des Saadja und anderer älterer jüdischer Schriftsteller bei einer „östlichen" Hs erwarten mußte. Sie war damit als der bis dahin einzige, überaus wertvolle Rest einer für uns verlorenen alten, der tiberischen selbständig gegenüberstehenden Überlieferung erwiesen.

Bedenken konnte dem gegenüber erregen die Tatsache, daß unter den Hunderten, ja Tausenden von Hss und Hss-fragmenten, die auf uns gekommen sind, diese Hs die einzige ihrer Art war. Handelte es sich in ihr wirklich um eine weit verbreitete Überlieferung, nicht nur etwa um die gelehrte Schrulle eines Mannes, so mußten Spuren dieser Überlieferung sich doch auch sonst nachweisen lassen.

Es erhob sich ferner die Frage: Haben wir es hier mit d e m oder mit e i n e m orientalischen Text zu tun? Insbesondere: Wie verhalten sich die andern seit 1839 bekannt gewordenen Hss mit supralinearer Punktation zu der Berliner Hs? Es läßt sich nicht übersehn, daß gewisse Beziehungen bestehen zwischen der Berliner Hs und dem berühmten Petersburger Prophetenkodex vom Jahre 916, der ältesten bekannten datierten hebräischen Bibelhandschrift, die in anderer Beziehung der tiberischen Überlieferung wieder sehr viel näher steht als die Berliner Hs. Ein anderes Problem boten die zahlreichen jemenischen Hss mit ihrer gerade für den Targum-

text so wertvollen Überlieferung, die der tiberischen Überlieferung sehr nahe stehen, aber doch auch manche charakteristische Berührungen zu dem Petersburger Prophetenkodex und der Berliner Hs aufwiesen. Erst neue Funde, die die bisher bekannten Hssreste bestätigten, die andererseits die für die Erkenntnis der einzelnen Typen durchaus notwendigen Zwischenglieder darstellten, konnten Klarheit in diese verschiedenen Überlieferungen bringen.

Eine wesentliche Stütze erhielt die Berliner Hs in dem Ms Firk II 1546 der Kais. Öff. Bibliothek zu St. Petersburg, 4 Pergamentblätter, den Text von Job 2 11–9 32 enthaltend. Johannes Weerts hat sie bearbeitet und herausgegeben[1], und den Nachweis erbracht, daß sie in fast allen Einzelheiten die Berliner Hs bestätigte.

Meine Vermutung, daß sich auch in den andern Stücken der II. Firkowitsch'schen Sammlung in Petersburg[2] — es handelte sich um die Nummern 5, 1543, 1544, 1545, 1547, 1549 — manches finden würde, was hierhergehört, bestätigte sich, als ich in die Lage kam, diese Hss zu untersuchen.[3] Firk. II 1543 freilich, das den Anfang von Deuteronomium enthält, ist eine gewöhnliche jemenische Hs und kam nicht weiter in Betracht. Firk. II 1549 ist der von Ginsburg nach Stracks Abschrift veröffentlichte sehr interessante babylonische Masorakommentar zum Pentateuch, auf den ich in MT 13 f. hingewiesen habe, und der eine Neubearbeitung um so mehr verdiente, als sich Reste von andern Hss desselben jetzt in Cambridge[4] befinden, die auch bisweilen Lücken des Kommen-

[1] Über die babylonisch punktierte Handschrift Nr. 1546 des II. Firkowitschschen Sammlung (Codex Tschufutkale Nr. 3) — Diss. phil. Halle 1905, abgedruckt in ZATW XXVI 1906 S. 49—87. Ich habe von ihr unten unter 40 a ausführlich gehandelt.

[2] Ich habe verschiedene Auskünfte über sie von Herrn Professor von Kokowzoff in St. Petersburg erhalten und möchte ihm hier meinen Dank dafür aussprechen.

[3] Der Direktion der Kais. Öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg sage ich Dank dafür, daß sie in sehr entgegenkommender Weise mir diese Hss zweimal auf drei Monate nach der Bibliothek der DMG sandte.

[4] In der Taylor-Schechter Collection der University Library, im Kasten D 1.

tars ausfüllen. Auf Tafel 16 bringe ich die Abbildung einer Seite der Petersburger Handschrift, die trotz der starken Verkleinerung doch noch die Schönheit der Petersburger Hs erkennen läßt, und die Sorgfalt, mit der sie geschrieben ist.

Ich bemerke, daß Reste eines ähnlichen babylonischen Masorakommentars zum Buche Josua sich ebenfalls in Cambridge befinden.

Die andern Petersburger Fragmente boten bei mannigfacher Bestätigung der durch die Berliner Hs gegebenen Resultate doch auch wieder neue Probleme. Besonders wertvoll war, daß sich in den zwei Ezechielfragmenten (Firk. II 1544 und 1545) auch Stücke des Prophetentargums befanden.

Trotzdem es sich meist nur um kurze Fragmente handelte, erschien mir eine sorgfältige Bearbeitung derselben als notwendig. Aber gerade die mannigfachen Abweichungen in der Punktationsmethode bei diesen Fragmenten ließen in mir den Wunsch nach weiterem Material rege werden. Ich hoffte insbesondere in England noch manches zu finden. Eine erneute Untersuchung der beiden ältesten jemenischen Hss, der Londoner Mss or 1467 und or 2363 hatte ich längst als notwendig erkannt.[1] Es schien mir auch möglich, daß in den reichen Schätzen des British Museum auch sonst manches für meine Untersuchungen Wichtige vorhanden sein könnte.

Insbesondere aber hielt ich eine Untersuchung der Fragmente für notwendig, die aus der Synagoge in Altkairo nach Oxford und Cambridge gekommen waren. In dem Oxforder „Catalogue of the Hebrew MSS in the Bodleian Library, Vol. II, by A. Neubauer and A. E. Cowley, Oxford 1906“ sind alle supralinear punktierten Fragmente als „jemenisch“ bezeichnet. Mir erschien die Berechtigung dazu von vornherein als zweifelhaft. In Cambridge hatte ich bei meinem Aufenthalt dort im Jahre 1899[2] einige Stücke gesehen, die mich hoffen ließen, daß dort noch mehr zu finden sein würde.

Ein mehrwöchentlicher Aufenthalt in England um Ostern 1911 ergab für London, wo ich mir im British Museum[3] alle

---

[1] Vgl. MT S. 2 Anm. [2] Vgl. ZDMG LV S. 187.

[3] Der Verwaltung des British Museum, insbesondere Rev. G. Margoliouth, habe ich für viel freundliches Entgegenkommen zu danken.

supralinear punktierten Bibel-Hss und außerdem auch mehrere andere vorlegen ließ, daß dort unter der ungeheuren Zahl von hebräischen Bibel-Hss nur eine einzige existiert, die wenigstens nach ihrer Masora nach Babylonien gehört, die aber im übrigen bereits sehr starke Beeinflussung durch den Westen aufweist, nämlich Ms or 2373 (vgl. unten Nr. 36). Die beiden Mss or 1467 und 2363 weisen alle Eigentümlichkeiten der jemenischen Hss auf. Der hebräische Text — Proben desselben bietet G. Margoliouth in seinem Aufsatz „The superlinear Punctuation . . .“ in den Proceedings SBA XV 1893 S. 166 — ist nur als Rückübertragung einer tiberisch punktierten Hs zu verstehen und hat keinen selbständigen Wert. Der Targumtext weist gegenüber den sonstigen jemenischen Hss einige wichtige Besonderheiten auf, kommt aber für die eigentliche babylonische Überlieferung auch nicht in Betracht.[1]

Dagegen wurden meine Erwartungen weit übertroffen durch das, was ich in Oxford und Cambridge fand. Die zahlreichen Fragmente aus der Geniza in Altkairo, die sich in Oxford befinden — etwa 2675 an Zahl — sind in 166 Bänden gebunden, lassen sich aber mit Hilfe des Katalogs leicht übersehn, und der freundlichen Fürsorge A. E. Cowleys verdanke ich es im besondern, daß ich in verhältnismäßig kurzer Zeit die Stücke herausfand, die für mich in Betracht kamen. Die meisten dieser Stücke, die, welche sich in Mss Heb. d 26, e 30, d 37, b 4 und c 1 befinden — alles dies sind Sammelbände mit ganz verschiedenen Stücken, meist nur nach der Zeit des Eingangs und der Größe geordnet — sind in den Jahren 1890—92 durch Rev. Greville J. Chester in Kairo gekauft worden; d 49 erwarb Rabbi Wertheimer aus Jerusalem daselbst, d 64 Prof. Sayce im Jahre 1896 für die Bodleyana.

Die ungeheure Masse der Cambridger Fragmente aus der Geniza bilden die Taylor-Schechter-Collection der University Library. Angeregt durch das von Mrss Agnes Smith Lewis und Margareth Dunlop Gibson aus Kairo mitgebrachte Blatt des hebräischen Sirach, das Salomo Schechter als solches erkannte, war er, damals Reader in Talmudic Literature in

[1] Vgl. dazu die Ausführungen unten in Kap. V.

Cambridge, unterstützt durch Charles Taylor, damals Master von St. Johns College, nach Kairo gefahren und hatte alles, was sich an Fragmenten in der Altkairoer Synagoge noch befand, erworben. Dr. Taylor und Dr. Schechter machten der Cambridger University Library die ganze Sammlung zum Geschenk. Die Katalogisierung einer derartigen Sammlung ist natürlich außerordentlich schwierig, besonders wenn man den Zustand berücksichtigt, in dem die Fragmente nach Cambridge kamen, und in dem ich sie noch 1899 — bald nach ihrer Ankunft — sah, verstaubt, zerknüllt, beschmutzt und vollkommen ungeordnet. Inzwischen ist an ihnen sehr eifrig gearbeitet worden, und heut liegen sie, teils sorgfältig zwischen Gläsern verwahrt, teils in Kästen geordnet, gesäubert und geglättet, zum großen Teil auch schon katalogisiert vor, und durch das freundliche Entgegenkommen der Bibliotheksverwaltung wird die Benutzung sehr erleichtert.

Die Bibelfragmente, die in ungeheurer Menge vorhanden sind, hat man vorläufig nach den biblischen Büchern, von denen sie Stücke enthalten, in Kästen geordnet. A mit einer Nummer bezeichnet die Kästen, die Stücke des hebräischen Textes des AT, B mit einer Nummer die Kästen, die neben dem hebräischen Texte auch das Targum oder auch dies allein enthalten. Andere Kästen enthalten masoretische, liturgische, talmudische und andere Fragmente.

Daß man die Stücke mit supralinearer Punktation in besonderen Kästen zusammengetan hatte, war für meine Arbeit, die ich in Cambridge in verhältnismäßig kurzer Zeit erledigen mußte, besonders angenehm. Ich konnte mich auf die Durchsicht der Kästen A 38 und 39 (hebräischer Text) und B 4 (hebräischer Text und Targum) und B 15 (Hafṭaren) beschränken und mir hier unter der großen Zahl von Stücken, die in diesen Kästen vereinigt waren, die aussuchen, die für die orientalische Überlieferung in Betracht kamen. Ich habe die einzelnen Blätter innerhalb der Kästen mit Nummern versehen, und zitiere sie so in dieser Arbeit. Da die Herkunft der Oxforder und Cambridger Fragmente dieselbe ist, ist es ganz erklärlich, daß sich gelegentlich Stücke derselben Handschrift in Oxford und in Cambridge finden.

Von den Petersburger Handschriften ist der berühmte Prophetenkodex vom Jahre 916[1] im Jahre 1839 von Firkowitsch in der Synagoge zu Tschufutkale gefunden worden. Er wurde von ihm der „Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer" geschenkt[2] und ist mit den andern in Odessa befindlichen Handschriften im Jahre 1863 der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg übergeben worden.[3] Kurz zuvor (1862) war eine im Jahre 1856 von Abraham Firkowitsch angebotene Handschriftensammlung von der Kaiserlichen Bibliothek gekauft worden. Die in ihr befindlichen Handschriften mit supralinearer Punktation (Nr. 132, 133 und 139) stammen aus der Synagoge zu Kafa in der Krim und kommen für den eigentlichen orientalischen Text nicht in Betracht.[4]

Die oben (S. XXII) erwähnten Fragmente gehören der zweiten Firkowitsch'schen Sammlung an,[5] die Firkowitsch bei seinem Tode in Tschufutkale († 26. Mai a. St. 1874) hinterließ, und die nach einem 1874 erstatteten Gutachten von Harkavy und Strack von der russischen Regierung angekauft wurde.[6] Es wäre interessant festzustellen, woher Firkowitsch diese Stücke hatte. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß er sie auf seiner Reise erwarb, die er in den sechziger Jahren nach Ägypten und Palästina unternahm, bei der er die samaritanischen Genizen in Nâblus und Ägypten brandschatzte[7]

---

[1] Als Nr. B 3 in dem Catalog der Hebräischen Bibelhandschriften zu St. Petersburg von Harkavy und H. L. Strack (1875) auf S. 223—235 beschrieben und von H. L. Strack in photolithographischer Wiedergabe veröffentlicht. St. Petersburg und Leipzig 1876. S. o. S. XIII.

[2] Siehe S. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punktationssystem . . . (Wien 1863) S. V.

[3] Siehe Harkavy und Strack, Catalog . . . S. XVIII.

[4] Nr. 132 ist dadurch interessant, dass es einige masoret. Noten zum Targum Onkelos enthält. Vgl. unten Kap. V.

[5] Für sie existiert noch kein gedruckter Katalog.

[6] Vgl. die Ausführungen von H. L. Strack in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche. Vol. XXXVI 1875 S. 593 ff.

[7] Den heutigen Samaritanern in Nâblus ist der Besuch Firkowitsch's noch in trauriger Erinnerung. Die heute dort geforderten amerikanischen Preise hat er dem alten Hohenpriester 'Amrân gewiß nicht bezahlt!

und jene große Sammlung von samaritanischen Handschriften zusammenbrachte, die sich seit 1870 in der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg befindet.[1] Firkowitsch ist damals an den jüdischen Synagogen gewiß nicht vorübergegangen, und es wäre nicht unmöglich, daß die supralinear punktierten Hss der zweiten Sammlung auch aus Altkairo stammten. Aber darüber wird man vielleicht in Petersburg nähere Auskunft geben können, und jedenfalls habe ich Stücke, die zu den Petersburger Fragmenten gehören, in Oxford und Cambridge nicht gefunden.

Daß die Berliner Hs or qu 680 in Jemen gewesen ist, müßte man aus der in ihr vorliegenden Überarbeitung schließen, wenn es nicht ausdrücklich überliefert wäre Ebenso sicher ist freilich, daß sie in Jemen nicht geschrieben ist.[2]

Es ist ein sehr umfangreiches Material, das ich mir auf diese Weise gesammelt habe. Mehr als 60 verschiedene Handschriften der östlichen Überlieferung sind mir in ihren Resten bekannt geworden. Freilich, eine große Mannigfaltigkeit herrscht in der Punktation dieser Fragmente. Nur wenige Stücke wird man finden, deren Punktation in allen Einzelheiten übereinstimmt. Aber gerade diese Mannigfaltigkeit ist wertvoll. Man gewinnt durch sie einen guten Einblick in das Werden dieser Punktation, und ahnt etwas von den Bemühungen in den jüdischen Hochschulen Babyloniens um die immer genauere Festlegung der überlieferten Aussprache und des Vortrags des Bibeltextes.

Und es ist besonders wichtig, daß bei aller Verschiedenheit im Einzelnen hier doch eine gemeinsame Überlieferung vorliegt, die der tiberischen (westlichen) deutlich gegenübersteht. Die Ergebnisse meiner Untersuchung der Berliner Handschrift werden durch die Masse der hier vorliegenden Handschriften durchaus bestätigt und ergänzt. Daneben finden sich aber auch Handschriften, die bereits auf dem Übergang stehn, und

---

[1] Von ihr ist bis jetzt nur der Katalog der auf Pergament geschriebenen Samaritanischen Bibelhandschriften erschienen (1874). Vgl. über die ganze Sammlung A. Harkavy, The Collection of Samaritan MSS at St. Petersburg, im Anhang zu John W. Nutt, Fragments of a Samaritan Targum. London 1874. S. 153 ff.

[2] Vgl. MT. S. 9.

bei denen der tiberische Einfluß unverkennbar ist. Es ist bekannt, daß dieser Einfluß der westlichen (tiberischen) Masoreten immer mehr durchdrang und schließlich dafür sorgte, daß die Arbeiten der babylonischen Masoreten vergessen wurden und verloren gingen. Bereits Maimonides hat die Rezension des tiberischen Masoreten Ben Ascher als nahezu maßgebend betrachtet, und die Reste der babylonischen Punktationsart mußten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder neu entdeckt werden. Daran hat der Niedergang der jüdischen Hochschulen in Babylonien Schuld. Es ist ja bekannt, daß die Schule zu Sura bald nach einer letzten kurzen Nachblüte unter der Leitung des gefeierten Gaon Saadja in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts geschlossen wurde, und die Hochschule von Nehardea fand ja noch viel früher ein Ende — ihre Überlieferungen mögen in Pumbeditha fortgeführt sein. Saadja ist eigentlich der letzte jüdische Gelehrte, der von der babylonischen Überlieferung des Bibeltextes noch eine wirkliche Kenntnis hat. Bibelhandschriften, die von babylonischen Masoreten punktiert sind, können jedenfalls nicht jünger als 900 n. Chr. sein. Wir haben diese Fragmente also spätestens in das neunte Jahrhundert zu setzen, und es ist wohl möglich, daß einzelne darunter noch älter sind. Bestätigt wird diese Erkenntnis durch den 916 geschriebenen Petersburger Prophetenkodex, dessen ganze Art der Punktation erst durch verschiedene der von mir hier veröffentlichten Fragmente recht verständlich wird, der — wie ich unten im einzelnen nachweisen werde — eine weit spätere Stufe der Entwicklung darstellt, als eigentlich alle von mir hier behandelten Fragmente — mit vielleicht zwei oder drei Ausnahmen, und der ganz deutlich bereits eine Entartung der babylonischen Überlieferung aufweist, die nur durch den Einfluß der tiberischen Masoreten zu erklären ist.

Daß es sich bei diesen Fragmenten zum Teil um Reste von Prachthandschriften handelt, werden die 16 Lichtdrucktafeln zeigen, die der Herr Verleger in sehr entgegenkommender Weise für das Buch bewilligt hat. Da das von mir hier publizierte und untersuchte Material bisher fast ganz unbekannt war, ist es mir besonders wertvoll, daß ich Proben von 17 Handschriften hier in Faksimile vorlegen kann.

Bei den Textproben, die im wesentlichen[1] nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet sind, war ich bestrebt, Stücke aus möglichst vielen verschiedenen Handschriften zu bieten. Natürlich können Proben, die nur einen oder zwei Verse enthalten, nichts beweisen. Aber sie ergänzen doch in mancher Hinsicht das Bild, das sich aus den größeren und wichtigeren Handschriftenfragmenten entnehmen läßt, und dienen mit zum Beweise dafür, daß die orientalische Überlieferung in der Tat noch in einer großen Anzahl von Resten erhalten ist und einst weite Verbreitung gehabt haben muß. Besonders wichtig erschien es mir, so weit als möglich Proben desselben Textes nach verschiedenen Handschriften zu geben, die ganz oder teilweise orientalischen Charakter tragen, um so das Studium verschiedener Richtungen innerhalb der orientalischen Überlieferung, bezw. den Vergleich einer echt orientalischen Überlieferung mit einer bereits tiberisch beeinflußten zu ermöglichen. Im übrigen entspricht jeder Textprobe eine Beschreibung in Kapitel II; ich habe hier auf alles hingewiesen, was mir bei der Textprobe beachtenswert zu sein scheint.

Bei der Veröffentlichung der Textproben bin ich dem Grundsatz gefolgt, jedes Stück möglichst so abzudrucken, wie es in dem Original dasteht, mit allen vorhandenen Zeichen und masoretischen Bemerkungen. Indessen habe ich — mit Ausnahme von Nr. 24, wo es nicht nötig war — alle Akzente und masoretischen Bemerkungen um eine kleine Zeile höher gesetzt als die Vokale, um Platz für die Vokale und anderen Lesezeichen zu schaffen. Besonders bei den komplizierter punktierten Stücken, bei denen die Akzente meist auf der Tonsilbe stehen, wären sonst die technischen Schwierigkeiten beim Druck ganz unüberwindlich gewesen. Besondere Verhältnisse liegen vor, wo es nötig war, bei einer Handschrift zwei oder gar drei Hände zu unterscheiden, die bei der Punktation tätig waren, wie etwa bei Nr. 19, 40, 50. Hierfür verweise ich auf die Vorbemerkungen zu den betreffenden Num-

[1] Ganz durchführen konnte ich diese Anordnung nicht. Am liebsten hätte ich nach der Art der Punktation die Stücke angeordnet. Das ging aber nicht wegen der verschiedenartig punktierten Paralleltexte, die zusammengedruckt werden mußten.

mern. Um die Texte nicht zu unübersichtlich zu machen, habe ich danach gestrebt, Anmerkungen nach Möglichkeit zu vermeiden, und gleich durch den Druck anzudeuten, wo eine größere oder geringere Sicherheit in der Lesung vorliegt. Überall da, wo ich Worte oder Teile von Worten habe unterstreichen lassen, will ich damit darauf hinweisen, daß die Vokalisation der Stelle mir unsicher erscheint. Stehn Vokalzeichen da, so heißt es, ich glaube solche zu erkennen; fehlen sie, so heißt es, ich kann sie nicht mehr erkennen. In Klammern setze ich solche Stücke, die im Ms. fehlen. Fehlen größere Stücke, so habe ich sie durch Punkte angedeutet, um Raum zu sparen. Ich denke mir die Benutzung der Textproben überhaupt so, daß man eine zuverlässige tiberisch punktierte Bibel daneben liegen hat.

Eine gewisse Inkonsequenz findet sich in der Stellung des Targums gegenüber dem hebräischen Texte. In den Hss ist es stets so, daß auf den Vers des hebräischen Textes der Vers des Targums folgt. Ich habe bisweilen — aber nicht immer — den hebräischen Text und den Targumtext je für sich allein abdrucken lassen. Teilweise geschah das mit Absicht, besonders dann, wann es galt, Paralleltexte daneben zu setzen. Teilweise hatte der Setzer eine diesbezügliche Anmerkung von mir übersehen, und ich wollte dann nicht die Schwierigkeiten des Druckes durch Umbrechen der Zeilen im besonderen noch erhöhen — der Druck der Texte stellte an sich schon ganz außergewöhnliche Anforderungen an die Druckerei.

Die diakritischen Punkte bei שׁ und שׂ habe ich bei den ersten Beispielen bisweilen fortgelassen, weil ich fürchtete, daß die Anhäufung von Punkten über den Konsonanten eine Unklarheit hervorrufen würde. Später sah ich ein, daß das nicht zu befürchten war, und habe sie, wo sie standen, gesetzt. Ich weise in den Vorbemerkungen darauf hin, wo sie zu ergänzen sind. Auch für verschiedene andere Ungleichmäßigkeiten bei den Textproben muß ich die Nachsicht des Lesers erbitten. Sie sind mit dadurch veranlaßt worden, daß sich der Druck der Texte über lange Zeit hinzog. Einige Versehen im Drucke habe ich in den Bemerkungen zu den einzelnen Stücken verbessert.



I. DIE TEXTPROBEN



1. Gn. 17 19. 20 mit Targum nach B 4 2.

19, 17 . . . אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את
בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו: ואמר ייי בקושטא שרה אתתך
תליד לך בר ותיקרי ית שמיה יצחק ואקים ית קימי עימיה לקים עלם
לבנוהי בתרוהי: 20 ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אתו והפריתי אתו
והרביתי אתו במאד מאד שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול: ועל
ישמעאל קבילית צלותך הא בריכית יתיה ואפישית יתיה ואסגיתי יתיה
לחדא לחדא תרי עשר רברבין יוליד ואיתניניה לעם סגי:

2. Gn. 21 23 mit Targum nach B 4 4.

23 ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקר לי ולניני ולנכדי
כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתה בה: וכען
קיים לי במימרא דייי הכא דלא תשקר בי ובברי ובבר ברי כטיבותא
דעבדית עמך תעבד . . .

3. Gn. 22 1. 2 mit Targum nach A 39 7.

. . . הנני: והוה [בתר פתג]מיא האילין [וייי] נסי ית אברהם [ואמר ליה]
אבר ואמר הא אנא: 2 ויא[מר קח נא את בנך את] יחידך [אשר] אהבת
[את יצחק ולך] לך אל אר[ץ המ]ריה והעלהו שם לעלה על אחד [ההרי]ם
אשר אמר אליך: ואמר דבר [כען ית ברך] ית יחידך דרחימתא [ית יצחק

ואיז]יל לך לארע פולחנא [ואסקהי] קדמי [1]תמן לעלתא על חד [מן טוריא
דאימר לך:

4. Gn 41 34—36 nach A 39 8.

34 יעשה פרעה ויפקד פקידים על הארץ וחמש את ארץ מצרים בשבע
שני השבע: 35 ויקבצו את כל אכל השנים הטבות הבאות האלה ויצברו
בר תחת יד פרעה אכל בערים ושמרו: 36 והיה האכל לפקדון לארץ
לשבע שני הרעב אשר תהיין בארץ מצרים ולא תכרת הארץ ברעב:

ב ויפקד המלך (Est 2 3)
ב ראש פסוקין (41 35) ויקבצו את כל נערה (Est 2 3)

5. Ex. 2 4—6 nach A 39 6.

4 ותתצב אחתו מרחק לדעה מה יעשה לו 5 ותרד בת פרעה לרחץ על ל
היאר ונערתיה הלכת על יד היאר ותרא את התבה בתוך הסוף ותשלח
את אמתה ותקחה 6 ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בכה ותחמל עליו
ותאמר מילדי העברים זה

6. Ex. 2 17. 22. 23. mit Targum nach B 4 3.

17,2 ויבאו הרעים ויגרשום ויקם משה ויושען וישק את צאנם: ואתו
רעיא וטרדונין וקם משה ופרקינין ואשקי ית ענהין:.. 22 ותלד בן ויקרא
[את שמו] גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה: וילידת בר וקרא ית
שמיה גרשום ארי אמר דיר הויתי בארע נוכראה: 23 ויהי בימים הרבים
ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל ש[ועתם
אל [האלהים] מן העבדה: והוה ביומיא סגיאיא האנון ומית מלכא דמצרים
[ואתאנחו] בני ישראל מן פולחנא דהוה..

[1] hg.

7a. Exod. 8 16—20 nach A 38 1.

16 ויאמר יהוה אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא
המימה[1] ואמרת אליו כה אמר יהוה שלח עמי ויעבדני: 17 כי אם אינך משלח
את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך [ובב]תיך את הערב ומלאו בתי
מצרים את הערב וגם [האדמה] אשר הם עליה: 18 והפליתי ביום ההוא את
ארץ גשן [אשר] עמי עמד עליה לבלתי היות שם ערב למען תדע [כי א]ני
יהוה בקרב הארץ: 19 ושמתי פדת בין עמי ובין עמך למחר יהיה האת הזה:
20 ויעש יהוה כן ויבא ערב כבד ביתה פרעה ובית עבדיו ובכל ארץ מצרים
תשחת הארץ . . .

7b. Nu. 18 14—21 nach A 38 12.

14 . . . בישראל לך יהיה: 15 כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו
ליהוה באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת
בכור הבהמה הטמאה תפדה: 16 ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת
שקלים בשקל הקדש [2]עשרים [3]גרה הוא: 17 אך בכור שור או בכור כשב או
בכור עז לא תפדה קדש הם את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר
אשה [4]לריח ניחח ליהוה: 18 ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין
לך יהיה: 19 כל [5]תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל ליהוה נתתי לך
ולבניך ולבנתיך אתך לחק עולם ברית מלח עולם הוא לפני יהוה לך ולזרעך
אתך: 20 ויאמר יהוה אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם
אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל: 21 ולבני לוי הנה נתתי
כל מעשר בישראל . . .

[1-1] hg. [2] sm "עש" [3] ^ nicht sicher. [4] ל hg. [5] zuerst "מת", dann, wohl noch pm, "מת"

7c. Deut. 2 25—30 nach A 38 11.

..מלחמה 25 [...] אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל [השמים]
אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך: 26 ואשלח [מלא]כים ממדבר קדמות
אל סיחון מלך חשבון דברי שלום [לאמר]: 27 אעברה בארצך בדרך בדרך
אלך לא אסור ימין [ושמ]אול: 28 אכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף
תתן לי [2][ושׁ]תיתי רק אעברה ברגלי: 29 כאשר עשו לי בני עשו הישבים
בשעיר והמואבים היושבים בער עד אשר אעבר את [הירדן]אל הארץ אשר
יהוה אלהינו נתן לנו: 30 ולא אבה סיחן [מלך חש]בון העבירנו בו כי
הקשה יהוה [א]להיך את רוחו [ואמץ את] לבבו למען תתו בידך כי[ום הזה:

8. Ex. 13 9—15 16 1—5 nach A 38 2. Fol. 1[b], 2[a].

10 ...תהיה תורת יהוה בפיך כי ביד [חז]קה הוצאך יהוה ממצרים: [ו]שמרת
את החקה הזאת למועדה מימים ימימה:

11 והיה כי יבאך יהוה אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבתיך ונתנה
12 לך: והעברת כל-פטר רחם ליהוה וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך
13 הזכרים ליהוה: וכל-פטר חמר תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכל בכור
14 אדם בבניך תפדה: והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו
15 בחזק יד הוציאנו יהוה ממצרים מבית עבדים: ויהי כי הקשה . . .

הוצאך ב׳ חס׳ יוד והיה לך לאות (13 9) המסות הגדלות (Dt 7 19)

2 1 ...השני לצאתם מארץ מצרים: וילונו כל עדת בני ישראל על משה ועל
3 אהרן במדבר: ויאמרו אלהם בני ישראל מי יתן מותנו ביד יהוה בארץ
מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע כי הוצאתם אתנו אל

---

[1] Ms. שׁ׳

[2] d. 2. ׳ hg.

4 המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב: ויאמר יהוה אל
משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו
5 למען אנסנו הילך בתורתי אם° לא: והיה ביום הששי והכינו את אשר
יביאו והיה משנה על . . .

ל ׳ו ס׳ פ[1]
ל וכ דב ימ במב[2]

9. Ex. 33 1—3 mit Targum nach B 4 10.

1 וידבר יהוה אל משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ
מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה:
2 ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי והחתי והפרזי החוי והיבוסי:
3 אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן
אכלך בדרך:

1 ומליל יי עים משה איזיל סק מיכא את ועמא דאסיקתא מיארעא
דמצרים לארעא דקיימית לאבר ליצ וליעקב למימר לבנך אתנינה: 2 ואישלח
קדמך מלאכא ואיתריך ית כנענאי אימוראי וחיתאי ופריזאי חיואי ויבוסאי:
3 לארע עברא חלב ודבש ארי לא איסליק שכינתי מבינך ארי עם קשי
קדל את דלמא אישיצינך באורחא:

10. Ex. 37 21—26 nach A 38 13.

תחת שני הקנים ממנה לששת הקנים היצאים ממנה: 22 כפתריהם וקנתם
ממנה היו כלה מקשה אחת זהב טהור: 23 ויעש את נרתיה שבעה ומלקחיה
ומחתתיה זהב טהור: 24 ככר זהב טהור עשה אתה ואת כל כליה:
25 ויעש את מזבח הקטרת עצי שטים אמה ארכו ואמה רחבו רבוע
ואמתים קמתו ממנו היו קרנתיו: 26 ויצף אתו זהב טהור את גגו ואת
קירתיו סביב ואת קרנתיו ויעש לו זר זהב סביב:

---

[1] אם-לא kommt aber 7 mal mit Sōf pasūq vor: Gn 24 21 27 21 37 32 Ex 16 4 Nu 11 23 Dt 8 2 Ri 2 22.

[2] d. i.: (2 Chr 35 4. 6) לית וכל דברי הימים בר מן ב. — והכינו steht aber auch Ps 57 7.

11. Ex. 40 7—17 mit Targum nach B 4 12. a. Text.

7 8 ונתת את הכיר בין אהל מועד ובין המזבח ונתת שם מים: ושמת
9 את החצר סביב ונתת את מסך שער החצר: ולקחת את שמן המשחה
ומשחת את המשכן ואת כל אשר בו וקדשת אתו ואת כל כליו והיה קדש:
10 ומשחת את מזבח העלה ואת כל כליו וקדשת את המזבח והיה המזבח קדש
11 12 קדשים: ומשחת את הכיר ואת כנו וקדשת אתו: והקרבת את אהרן ואת
13 בניו אל פתח אהל מועד ורחצת אתם במים: והלבשת את אהרן את בגדי
14 הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי: ואת בניו תקריב והלבשת אתם
15 כתנת: ומשחת אתם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי והיתה להית להם
16 משחתם לכהנת עולם לדרתם: ויעש משה ככל אשר צוה יהוה אתו כן
17 עשה: ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד...

b. Targum.

7 ותתין ית כיורא בין משכן זמנא ובין מדבחא ותיתין תמן מיא:
8 ותשוי ית דרתא סחור סחור ותיתין ית פרסא דתרע דרתא: 9 ותסב ית
משחא דרבותא ותרבי ית משכנא וית כל דביה ותקדיש יתיה וית כל מנוהי
ויהי קודשא: 10 ותרבי ית מדבחא דעלתא וית כל מנוהי ותקדיש ית
מדבחא ויהי מדבחא קודש קודשין: 11 ותרבי ית כיורא וית בסיסיה
ותקדיש יתיה: 12 ותקריב ית אהרן וית בנוהי לתרע משכן זימנא ותסחי
יתהון במיא: 13 ותלביש ית אהרן ית לבושי קודשא ותרבי יתיה ותקדיש
יתיה וישמיש קדמי: 14 וית בנוהי תקריב ותלביש יתהון כיתונין: 15 ותרבי
יתהון כמא דרביתא ית אבוהון וישמשון קדמי ותהי למהוי להון רבותהון
לכהונת עלם לדריהון: 16 [1]ועבד משה ככל דפקיד יי יתיה כין עבד:

---

[1] corr. in "וע.

12. Lev. 4 17—19 mit Targum nach B 4 13.

17 וטבל הכהן [1]אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני יהוה את
פני הפרכת: וייטבול כהנא איצבעיה מן דמא וידי שבע זמנין קודם ייי
קדם פרוקתא: 18 ומן הדם יתן על קרנת המזבח אשר לפני יהוה אשר
באהל מועד ואת כל הדם ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר [2]פתח אהל מועד:
ומן דמא יתין על קרנת מדבחא דקדם ייי דבמשׁ זימנא וית כל דמא ישפוך
ליסודא דמדבחא דעלתא דבתרע משכן זים: 19 ואת כל חלבו ירים ממנו
[והקט]יר המזבחה: וית כל תרביה יפריש מיניה ויסיק למדבחא:

13. Lev. 11 22—26 mit Targum B 4 16.

22 ...למינו ואת הסלעם למינהו [ואת] החרגל למינהו ואת החגב
למינהו: [וית] אילין מינהון תיכלון ית [גובא] לזניה [וית] רשונא לזנוהי
וית חרגלא לזנוהי וית חגבא לזנוהי: 23 וכל שרץ העוף אשר [לו] ארבע
רגלים שקץ הוא [לכם]: וכל [ריחשא] דעופא דליה ארבע רגלין שיקצא הוא
לכון: 24 ולאלה תטמאו כל הנגע בנבלתם [3]יטמא עד הערב: ולאלין תיסתאבון
כל דיקרב בנבילתהון יהי מסאב עד רמשא: 25 וכל הנשא מנבלתם יכבס
בגדיו וטמא עד הערב: וכל דיטל מנבילתהון יצבע לבושהי ויהי מסאב
עד רמשא: 26 לכל הבהמה אשר הוא מפרסת פרסה ושסע איננה שסעת
[וגרה] איננה מעלה טמאים הם לכם כל [הנגע בהם] יטמא: לכל בערא
דהיא סדקא [פרסתה וטי]לפין לא איתהא מטילפא [ופישרא] לא איתהא
מסקא מסאבין [אינון לכון] כל דיקרב בהון יהי מסאב:

---

[1] die Acc. corr. in ∧ ∨   [2] hg.   [3] ד sm.

14. Num. 10 33—11 6 nach A 38 10 fol. 7.

33 . . . דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה׃ 34 וענן יהוה   ל

עליהם יומם בנסעם מן המחנה׃ 35 ויהי בנסע הארן ויאמר   ב / ב כט בת

משה קומה יהוה ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך׃ 36 ובנחה יאמר   ב כט ל

שובה יהוה רבבות אלפי ישראל׃   ל ה כט

1 ויהי העם כמתאננים רע באזני יהוה וישמע יהוה ויחר אפו   ל

ותבער בם אש יהוה ותאכל בקצי המחנה׃ 2 ויצעק העם אל משה ויתפלל

משה אל יהוה ותשקע האש׃ 3 ויקרא שם המקום ההוא תבערה כי בערה   ל

בם אש יהוה׃ 4 והאספסף אשר בקרבו התאוו תאוה וישבו ויבכו גם בני

ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר׃ 5 זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים

חנם את הקשאים ואת האבטחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים׃

6 ועתה נפשנו יבשה . . .

15. Num. 26 7—18 nach d 49 2. Tafel 13.

7 . . . שלשה וארבעים אלף ושבע מאות ושלשים׃ 8 ובני פלוא   ל

אליאב׃ 9 ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא דתן ואבירם [1]קרואי   ל

העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על יהוה׃ 10 ותפתח   ל ל לא / וה

הארץ את פיה ותבלע אתם ואת קרח במות העדה באכל האש את חמשים

ומאתים איש ויהיו לנס׃ 11 ובני קרח לא מתו׃ 12 בני שמעון

למשפחתם לנמואל משפחת הנמואלי לימין משפחת הימיני ליכין משפחת   ללל

היכיני׃ 13 לזרח משפחת הזרחי לשאול משפחת השאולי׃ 14 אלה משפחת   לל

השמעני שנים ועשרים אלף ומאתים׃ 15 בני גד למשפחתם לצפון

---

[1] ו aus י corr; כ(=כתיב) sm.

משפחת הצפוני לחגי משפחת החגי לשוני משפחת השוני: 16 לאזני משפחת בללללל
האזני לערי משפחת הערי: 17 [1]לארוד משפחת הארודי לאראלי משפחת ללללל
האראלי: 18 אלה . . . ל

16. Num. 33 1–3 nach A 39 5.

כ נחית 1 אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים לצבאתם ביד ∘ משה ∘
ואהרן: 2 ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי יהוה ואלה מסעיהם
למוצאיהם: 3 ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש
הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים:

17. Num. 35 25—36 4 mit Targum (fragm.) nach B 4 20.

25, 35 . . . אתו בשמן הקדש. ויישיזבון כנישתא ית קטולא מיד
גאיל דמא ויתיבון יתיה כנישתא לקרית שיזבותיה דערק לתמן ויתיב בה
עד דיימות כהנא רבא דרבי יתיה בימשח קודשא 26 ואם יצא יצא הרצח
את גבול עיר מקלטו אשר ינוס שמה. ואם מיפק ייפוק קטולא ית תחום
קרית שיזבותיה [2]דיערוק לתמן 27 ומצא אתו גאל הדם מחוץ . . . 30 כל
למות לכ מכה נפש לפי עדים ירצח את הרצח ועד אחד לא יענה בנפש למות. כל
דיקטול נפשא על פום סהדין ייקטול ית קטולא וסהיד חד לא יסהיד באינש
למיקטל 31 ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות
יומת. [3]ולא תקבלון ממון על אינש קטול . . . 34 ולא] תטמא את הארץ
אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני יהוה שכן בתוך בני

---

[1] so! es ist wohl רוד״ gemeint. [2] sm. דייערוק. [3] Hier ist noch einmal vs. 31 hebr. geschrieben, dann wegpunktiert

ישראל. ולא תסאבון ית אר דאתון יתבין בה דשכינתי שריא בגוה ארי אנא
יי שכינתי שריא בגו בני יש

1, 36 ויקרבו ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה
ממשפחת בני יוסף וידברו . . . 3 והיו לאחד מבני שבטי בני ישראל
לנשים ונגרעה נחלתן מנחלת אבתינו ונוסף על נחלת המטה אשר תהיינה
להם ומגורל נחלתנו יגרע. ויהוין לחד מבני שבטי בני יש לנשין ותתמנע
אחסנתהין מאחסנת אבהתנא ותיתוסף על אחסנת שיבטא דיהוין להון
ומיעדב אחסנתנא יתימנע 4 ואם יהיה היובל לבני ישראל ונוספה . . .

18. Dt. 2 19—24. 29 mit Targum nach B 4 14.

2, 19 . . . ע]מהון קרב ארי לא א[תין מ]ארע בני עמון לך ירות[א ארי
לבני לוט יהבית ית חית ירותא: 20 ארץ רפאים תחשב אף הוא רפאים ק
ישבו בה לפנים והעמנים יקראו להם זמזמים: ארע גיבריא מתחשבא ל
אף היא גיבארין יתיבו בה מלקדמין ועמונאי קרן להון חשבני: 21 עם גדול
ורב ורם כענקים וישמידם יהוה מפניהם ויירשום וישבו תחתם: עם רב
וסגי ותקיף כגיבריא ושיצינון יי מן קדמיהון ותריכונון ויתיבו באתרהון:
22 כאשר עשה לבני עשו הישבים בשעיר אשר השמיד את החרי מפניהם
[ויירשם] וישבו תחתם עד היום הזה: כמא דעבד לבני עשו דיתבין
בסעיר דשיצי ית חוראי מן קדמיהון ותרכונון ויתיבו באתרהון עד יומא הדין:
23 וה[עוים] הישבים בחצרים עד עזה כפתרים היצאים מכפתר השמידם כ
וישבו תחתם: ועואי דיתבין בדפיח עד עזה קפוטקאי דנפקו מן [2]קפוטקיא

1 ׃ hg. 2 Ms. טקיא״

[שיציאונון] ויתיבו באתרהון׃ 24 [קומו סעו] ועברו את נחל ארנ[נן ראה]
נתתי בידך את סי[חן] מלך חשבון האמרי . . . החל רש והתגר . . . ׃
קומו טולו ועברו [ית נחלא] דארנון חזי דמסרית [בידך ית] סיחן מלכא
החשבון [אימראה וית אר]עיה [שרי לתרכותיה] ואיתגרי למעבד עימיה קרב׃
. . . 29 כאשר עשו לי בני עשו הישבים בשעיר והמואבים הישבים בער
עד אשר אעבר את הירדן אל הארץ אשר יהוה אלהינו נתן לנו׃ כמא
העבדו לי בני עשו דיתבין בסעיר ומואי דיתבין בלחית עד דאעבר ית
ירדנא לאר דייי אלהנא יהיב לנא׃

19a. Dt. 9 15—29.

1) Hebräisch nach d 26 2.

15 ואפן וארד מן ההר וההר בער באש ושני לוחת הברית על שתי
ידי׃ 16 וארא והנה חטאתם ליהוה אלהיכם עשיתם לכם עגל מסכה סרתם
מהר מן הדרך אשר צוה יהוה אתכם׃ 17 ואתפש בשני הלחת ואשלכם
מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם׃ 18 ואתנפל לפני יהוה כראשנה ארבעים
יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי על כל חטאתכם אשר
חטאתם לעשות הרע בעיני יהוה ולהכעיסו׃ 19 כי יגרתי מפני האף והחמה
אשר קצף יהוה עליכם להשמיד אתכם וישמע יהוה אלי גם בפעם ההוא׃
20 ובאהרן התאנף יהוה מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההוא׃
21 ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרף אתו באש ואכת
אתו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשלך את עפרו אל הנחל הירד מן
ההר׃ 22 ובתבערה ובמסה ובקברת התאוה מקצפים הייתם את יהוה׃

---

[1] Vokale a. r. Gr., aber pm.

19a 1

23 [1]ובשלח יהוה אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי
לכם ותמרו את פי יהוה אלהיכם ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקלו׃
24 ממרים הייתם עם יהוה מיום דעתי אתכם׃ 25 ואתנפל לפני יהוה את
ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי כי אמר יהוה להשמיד
אתכם׃ 26 ואתפלל אל [2]יהוה ואמר אדני[2] יהוה אל תשחת עמך ונחלתך אשר

19a 2 2) Dt. 9 14—29 Targum nach d 26 2.

14 . . . ואעביד יתך לעם תקיף וסגי מנהון׃ 15 ואיתפניתי ונחתית
מן טורא וטורא בעד באישתא ותרין לוחי קימא על תרתין ידי׃ 16 וחזית
והא חבתון קדם ייי אילהכון עבדתון לכון עיגל מתכא סטיתון בפריע
מן אורחא דפקד ייי יתכון׃ 17 ואחדית בתרין לוחיא ורמיתינון מעל תרתין
ידי ותברתנון לעיניכון׃ 18 ואשתטחית קדם ייי כדבקדמיתא ארבעין יממין
וארבעין לילון לחמא לא אכלית ומיא לא אשתיתי על כל חובתכון דחבתון
למעבד דביש קדם ייי לארגזא קדמוהי׃ 19 ארי דחילית מן קדם רוגזא
וחימתא דירגיז ייי עליכון לשיצאה יתכון וקביל ייי צלותי אף בזימנא ההיא׃
20 ועל אהרן הוה רגז מן קדם ייי לחדא לשיציותיה וצליתי אף על אהרן
בעידנא ההוא׃ 21 וית חובתכון דעבדתון ית עיגלא נסיבית ואוקידית יתיה
בנורא ושפית יתיה בשופינא יאות עד דהוה דקיק לעפרא ורמית ית עפריה
לנחלא דנחית מן טורא׃ 22 ובדליקתא ובניסיתא ובקברי דמשאלי מרגזין הויתון
קדם ייי׃ 23 וכד [3]שלח ייי יתכון מירקם גיאה למימר סקו ואחסינו ית ארע דיהבית
לכון וסריבתון על מימרא דייי אילהכון ולא הימינתון ליה ולא קבילתון למימריה׃
24 מסרבין הויתון קדם ייי מיומא דידעית יתכון׃ 25 [4]ואישתטחית קדם ייי

---

[1] sm. ובשלח [2.2] a. R. nachgetr., aber pm. [3] corr. in ש [4] sm. corr. in ת

פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה׃ 27 זכר לעבדיך לאברהם ליצחק וליעקב אל תפן אל קשי העם הזה ואל רשעו ואל חטאתו׃ 28 פן יאמרו הארץ אשר [1]הוצאתנו משם מבלי יכלת יהוה להביאם אל הארץ אשר דבר להם ומשנאתו אותם הוציאם [2]להמתם במדבר׃ 29 והם עמך ונחלתך אשר [3]הוצאת בכחך הגדל ובזרעך הנטויה׃ — 19a 1

3) Dt. 9 15—29 Targum in jemenischer Überlieferung. — 19a 3

A = or 1467, B = or 2363 des Brit. Mus., S = Cod. Soc. 84 der Bibl. der DMG.

15 ואיתפניתי ונחתית מן טורא וטורא בער באישתא ותרין לוחי [4]קימא על תרתין [5]ידי׃ 16 וחזית והא חבתון [6]קדם [6]יוי אלהכון עבדתון לכון עיגל[7] מתכא סטיתון בפריע מן אורחא [8]דפקיד [9]יוי [9]יתכון׃ 17 [10]ואחדית בתרין לוחיא [11]ורמיתנון מעל תרתין [5]ידי ותברתינון לעיניכון׃ 18 ואשתטחית קדם יוי כידבקדמיתא ארבעין יממין וארבעין [12]לילון לחמא לא אכלית ומיא לא [13]שתיתי על [14]כל [15]חובתכון דחבתון למעבד [16]דביש קדם יוי לארגזא [17]קדמוהי׃ 19 ארי דחילית מן קדם רוגזא וחמתא [18]דרגיז יוי עליכון לשיצאה יתכון [19]וקביל יוי צלותי אף בזמנא ההוא׃ 20 ועל אהרן הוה רגז מן קדם יוי לחדא לשיציותיה וצליתי אף על אהרן בעדנא ההוא׃ 21 וית [20]חובתכון דעבדתון ית עגלא נסיבית ואוקידית יתיה בנורא ושפית יתיה בשופינא יאות עד דהוה דקיק לעפרא ורמית ית עפריה לנחלא דנחית מן טורא׃ 22 ובדליקתא [21]ובנסיתא [22]ובקברי דמשאלי מרגזין הויתון קדם יוי׃ 23 וכד [23]שלח יוי יתכון מרקם גיאה למימר [24]סקו ואחסינו ית ארעא דיהבית לכון [25]וסריבתון על מימרא דיוי [26]אלהכון ולא [27]הימינתון ליה ולא [28]קבילתון למימריה׃ 24 מסרבין הויתון קדם יוי מיומא דידעית יתכון׃ 25 ואשתטחית קד יוי

---

[1] sm. "צא" [2] rad. [3] sm. "צא" [4] קי" S [5] ידי S [6] ק יוי B. קדם ײַ S, beide immer so. [7] עי" A[2] [8] דפקד A[2] [9] ייי יתכון hg. B[2], fehlt in B[1] [10] ואי" B [11] "תינ" B [12] "ון AS [13] שתיתי BS [14] כל A[2] S [15] "כון S [16] aR in A [17] ק" S. u. so stets [18] so A[1]S; דרגז A[2] דרגז B [19] so A[1] BS; וקבל A[2] [20] "כון S [21] ובנסיתא BS [22] ובקברי BS [23] ש" A[2] ש" BS [24] so A[1] ס" A[2]; ס" B; עולו S [25] "רב" A[2] [26] "הי" S [27] "מנ" S [28] קבל" A[2]

19a 2 ית ארבעין יממין וית ארבעין לילון ידאישתטחית ארי אמר ייי לשיצאה יתכון:
26 וצליתי קדם ייי ואמרית ייי אלהים לא תחביל עמך ואחסנתך דפרקתא
בתוקפך דאפיקתא ממצ ביד תקיפא: 27 אידכר לעבדך לאב ליצ וליע לא
תיתפני לקשיות עמא הדין ולהובהון ולחטאיהון: 28 דילמא יימרון דיירי אר
דאפיקתנא מיתמן מדלית יוכלא קדם ייי לאעלותהון לאר דמליל להון ומידסני
יתהון אפיקינון לקטלותהון במדברא: 29 ואינון עמך ואחסנתך דאפיקתא
בחילך רבה ובדרעך מרממא:

19b

19b. Dt. 10 1—11 16 Targum nach d 26 2.

1,10 בעידנא ההוא אמר ייי לי פסול לך תרין לוחי אבניא כקדמאי
וסק לקדמי לטורא ותעביד לך [2]ארונא דאעא: 2 ואכתוב על לוחיא ית
פיתגמיא דהוו על לוחיא קדמאי דתברתא ותשוינון בארונא: 3 ועבדית
ארונא דאעי שיטין ופסלית תרין לוחי אבניא כקדמאי וסליקת לטורא ותרין
לוחיא בידי: 4 וכתב על לוחיא ככתבא קדמאה ית עסרה פיתגמין דמליל
ייי עימכון בטורא מיגו אישתא ביומא דקהלא ויהבינון ייי לי: 5 ואתפניתי
ונחתית מן טורא [3]ושויתי ית לחייא בארונא דעבדית והוו תמן כמא דפקדני ייי:
6 ובני יש נטלו מבירות בני [4]יעקן למוסרה תמן מית אה ואיתקבר תמן
ושמיש אלעזר בריה תחות[והי]: 7 מתמן נטלו לגודגוד ומן גודגוד ליוטבת
ארע נגדא נחלין דמיין: 8 בעידנא ההוא אפריש ייי ית [5]שבטא דלוי
למיטל ית ארון קימא דייי לימקם קדם ייי לשמשותיה ולברכא בשמיה עד
יומא הדין 9 על כן לא הוה ללוי חולק ואחסנא עם אחוהי מתנן דייהב
ליה ייי אינין אחסנתיה כמא דמליל ייי אלהך ליה: 10 ואנא הויתי קאים

---

[1] corr. in "תט" [2] : radiert [3] תי v. sp. H. hg. [4] aR, pm.
[5] sm. "שיב"

19a 3 ית ארבעין יממין וית ארבעין [1]לילון דאשתטחית ארי אמר יוי לשיצאה יתכון׃
26 [2]וצליתי קדם יוי ואמרית יוי אלהים לא [3]תחביל עמך ואחסנתך דפרקתא
בתוקפך דאפיקתא ממצרים ביד תקיפא׃ 27 אדכר לעבדך לאברהם [4]ליצחק
[5]וליעקב לא תתפני [6]לקשיות עמא הדין ולחובהון ולחטאהון׃ 28 דלמא
יימרון [7]דירי [8]ארעא דאפיקתנא מתמן מדלית יוכלא קדם יוי [9]לאעלותהון
לארעא [10]דמליל להון ומדסני יתהון [11]אפיקינון לקטלותהון במדברא׃ 29 ואנון
עמך ואחסנתך דאפיקתא בחילך רבה ובדרעך מרממא׃

19b בטורא כיומיא קדמאי ארבעין יממין וארבעין לילון וקביל ייי צלותי אף
בזימנא ההיא לא אבה ייי לחבלותך׃ 11 ואמר ייי לי קום [12]איזיל למטול
קדם עמא וייעלון ויירתון ית אר דקיימית לאבהתהון למתן [12a]להון׃
12 וכען יש מה ייי אילהך תבע מינך אילהין למידחל קדם ייי אילהך
לימהך בכל אורחן דתקנן קדמוהי [13]ולמירחם יתיה ולמיפלח קדם ייי אילהך
בכל ליבך ובכל נפשך׃ 13 למיטר ית פקודיא דייי וית קימוהי דאנא
מפקד לך יומא דין דייטב לך׃ 14 הא דייי אילהך שמיא ושמי שמיא אר
וכל דבה׃ 15 לחוד באבהתך צבי ייי למירחם יתהון ואיתרעי בבניהון
[14]בתריהון בכון מכל עממיא כיומא הדין׃ 16 ותעדון ית טפשות ליבכון
וקדלכון לא תקשון עוד׃ 17 ארי ייי אלהכון הוא אילה דינין ומרי מלכין
אילהא רבה גיברא ודהילא דלית קדמוהי מיסב אפין ואף [15]לא לקבלא שוחדא׃
18 עביד דין ייתם וארמלא ורחים גיורא למיתן ליה מזון וכסו׃ 19 ותרחמון
ית גיורא ארי דירין הויתון [16]באר דמצ׃ 20 ית ייי אילהך תידחל קדמוהי

---

1 לילוון S 2 ״לי״ A2 3 ״בל A2 4 ליצ׳ B 5 וליע׳ B 6 לקשיות S
7 דיירי S 8 אר B 9 לאעל״ S 10 דמלל A2 11 ״קנ״ S 12 corr.
in ״אי״ 12a so! 13 urspr. viell. ״חם״ 14 hg. 15 לא fehlt. 16 s. m. בארעא

19 b תפלח ולדחלתיה תיתקרב ובשמיה [1]תקיים: 21 הוא תושבחתך והוא אילהך
דעבד עימך ית רברבתא וית חסינתא האילין דחזאה עינך: 22 בשבעין
נפשן נחתו אבהתך למצרים וכען שויך ייי אלהך ככוכבי שמיא ליסגי:

1, 11 ותירחם ית ייי אלהך ותיטר מטרת מימריה וקימוהי ודינוהי
ופיקודוהי כל יומיא: 2 ותידעון יומא דין ארי לא ית בניכון דלא ידעו
ודלא חזו ית אולפנא דייי אילהכון ית רבותיה ית ידיה תקיפתא ודרעיה
מרממא: 3 וית אתותיה וית [2]עובדוהי דעבד בגו מצרים לפר מלכא דמצ
ולכל ארעיה: 4 ודעבד [3]למשרית [4]מצראי לסוסותהון ולרתיכיהון דאטיף ית
מי ימא דסוף על אפיהון במירדפהון בתריכון ואבידינון ייי עד יומא הדין:
5 ודעבד לכון במדברא עד מיתיכון עד אתרא הדין: 6 ודעבד לדתן
ולאבירם בני אליאב בר ראובן דפתחת אר ית פומה ובלעתנון וית אינש
בתיהון וית משכניהון וית כל יקומא דעימהון בגו כל יש: 7 ארי עיניכון
חזאה ית כל עובדא דייי רבה דעבד: 8 ותיטרון ית כל תפקידתא דאנא
מפקיד לך יומא דין בדיל דתתקפון ותיעלון ותירתון ית [5]אר דאתון עברין
לתמן למירתה: 9 ובדיל דתורכון יומין על [6]אר דקיים ייי לאבהתכון למיתן
להון וליבניהון ארע עבדא חלב ודבש:

10 ארי ארעא דאת עליל לתמן למירתה לא כאר דמצ היא דנפקתון
מיתמן דזרעת ית זרעך ומשקית ליה בריגלך [7]כגנת ירקא: 11 ואר דאתון
עברין לתמן למירתה ארע טורין ובקען למטר שמיא שתיא מיא: 12 [8]אר
דייי אילהך תבע יתה תדירא עיני ייי אלהך בה [9]מירישא [10]דשתא ועד

[1] corr. in ''יים [2] י v. sp. H. [3] s. m. ''רית [4] s. m. ''מיצ
[5] s. m. ארעא [6] s. m. ארעא [7] Vokale nicht zu erkennen [8] s. m. ארעא
[9] s. m. ישה' [10] א ausrad.

Mas: vs 20: ובדחלתיה תדביק ולא יחבקא בדחלתא לסור (vgl. Landauer 30).

19b סופה ידשתא: 13 ויהי אם קבלא תקבלון לפיקודי דאנא מפקיד יתכון
יומא דין למירחם ית ייי אלהכון ולמיפלח קדמוהי בכל ליבכון ובכל נפשכון:
14 ואיתין מטר ארעכון בעידניה בכיר ולקיש ותכנוש עיבורך וחמרך ומישחך[2]:
15 ואיתין עיסבא בחקלך לבעירך ותיכול ותיסבע: 16 איסתמרו לכון
דילמא ייטעי . . .

19c. Dt 14 3—21 mit Targum nach d 26 2. Tafel 3.

1) Hebräisch.

3,14 לא תאכל כל תועבה: 4 זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה
כשבים ושה עזים: 5 איל וצבי [3]ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר: 6 [4]וכל
בהמה מפרסת [5]פרסה ושסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אתה
תאכלו: 7 אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה
את הגמל ואת הארנבת ואת השפן כי מעלה גרה המה ופרסה לא הפריסו
טמאים הם לכם: 8 ואת החזיר כי מפרים פרסה הוא ולא גרה טמא הוא
לכם מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו: 9 את זה תאכלו מכל
אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו: 10 וכל אשר אין לו
סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם: 11 כל צפור טהרה תאכלו:
12 וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר והפרס והעזניה: 13 והראה ואת האיה
והדיה למינה: 14 ואת כל ערב למינו: 15 ואת בת היענה ואת התחמס
ואת השחף ואת הנץ למינהו: 16 את הכוס ואת הינשוף והתנשמת:
17 והקאת ואת הרחמה ואת השלך: 18 והחסידה [6]והאנפה למינה והדוכיפת

1 א ausrad. 2 über מיש keine Vokale zu erkennen 3 sm וי״ 4 ו nachgetragen 5 hg., aber pm. 6 אׂ wahrscheinlich.

והעטלף: 19 וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו: 20 כל עוף טהור
תאכלו: 21 לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או
מכר לנכרי כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו:

2) Targum.

3,14 לא תיכול כל דמרחק: 4 דין בעירא דתיכלון תורין[1] אמרין דרחלין
וגדין דעיזין: 5 אילא וטביא ויחמורא ויעלא ורימא ותורבלא ודיצא: 6 [2]וכל
בעירא דיסדיקא [2a]פרסתא ומטילפן טילפין תרתין פרסתה [3]מסקא פישרא
ביבעירא יתה תיכלון: 7 ברם ית דין לא תיכלון מימסקי פישרא ומסדיקי
פרסתא [4]מטילפי טלפיא ית גמלא וית ארנבא וית טפזא ארי מסקי פישרא
אינון ופרסתהון לא סדיקא מסאבין אינון לכון: 8 וית [5]חזורא ארי סדיק
פרסתא הוא ולא פשר מסאב הוא לכון מיבסרהון לא תכלון ובנבילתהון
לא [6]תיקרבון: 9 ית דין תיכלון מכל דבמיא כל דליה ציצין וקלפין תיכלון:
10 וכל דלית ליה ציצין וקלפין לא תיכלון מסאב הוא לכון: 11 כל ציפר
דכי תיכלון: 12 ודין דלא תיכלון מינהון נישרא וער ועוזיא: 13 ובת
כנפא וטרפיתא ודיתא ליזנה: 14 וית כל עורבא ליזניה: 15 וית בת נעמיתא
וציצא וציפר שחפא ונצא ליזנוהי: 16 [7]קדיא וקיפופא ובותא: 17 וקתא
וירקריקא ושלינונא: 18 וחוריתא ואיבו ליזנה ונגר טורא ועטליפא: 19 וכל
ריחשא [8]דעופא מסאב הוא לכון לא יתאכלון: 20 כל עוף דכי תיכלון:
21 לא תיכלון כל נבילא לתותב ערל דבקירוך תיתנינה וייכלינה או תזבנינה
לבר עממין ארי עם קדיש את קדם ייי אלהך לא תיכלון בסר בחלב:

---

[1] : a. rad. Gr. [2] ו hg. [2a] א rad. [3] ק so [4] טילפי a. rad. Gr. [5] viell. חו״ pm. [6] sm ״קיר״ [7] sm ״וק״ [8] über ו rad.

20a. Jos. 22 22—30 mit Targum nach B 4 23.

22 . . . יהוה הוא ידע וישראל הוא ידע אם במרד ואם במעל ביהוה
אל תושיענו היום הזה׃ אל׀ אלהים׀ ייי אל׀ אלהים׀ ייי קודמוהי גלי וישראל
בסופא ידע אם במרד ואם בשקר במימרא דייי לא תפרקננא יומא הדין׃
23 לבנות לנו מזבח לשוב מאחרי יהוה ואם להעלות עליו עולה ומנחה
ואם לעשות עליו זבחי שלמים יהוה הוא יבקש׃ למבני לנא מדבחא למתב
מבתר פולחנא דייי ואם לאסקא עלוהי עלתא ומנחתא ואם למעבד עלוהי
נכסת קודשין ייי הוא יתבע׃ 24 ואם לא מדאגה מדבר עש[ינ]ו את־זאת
לאמר מ[חר] יאמרו בניכם לבנינו לאמר מה לכם וליהוה אלהי ישראל׃
ואם לא מיצפא מפתגם עבדנא ית דא לממר מחר ימרון בניכון לבננא לממר
לית לכון יחולק במימרא דייי אלהא דישראל׃ 25 וגבול נתן יהוה בינינו
וביניכם בני ראובן ובני גד את־הירדן אין־לכם חלק ביהוה והשביתו בניכם
את־בנינו לבלתי ירא את יהוה׃ ותחומא יהב ייי ביננא וביניכון [1]בני ראובן
ובני גד ית ירד[נא לית] לכון חולק במימרא [דייי ויב]ט[לון] בניכון ית
בננא בדיל דלא למדחל מן קודם ייי׃ 26 ונאמר נעשה נא לנו לבנות את־
המזבח לא לעולה ולא לזבח׃ ואמרנא נעביד כען לנא למיבני ית מדבחא
לא לעלתא ולא לנכסת קודשיא׃ 27 כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דרותינו
אחרינו לעבד את־עבדת יהוה לפניו בעלותינו ובזבחינו ובשלמינו ולא יאמרו
בניכם מחר לבנינו אין לכם חלק ביהוה׃ ארי סהיד הוא [3]ביננא וביניכון
ובין דרנא בתרנא למפלח ית פולחנא דייי קדמוהי בעלותנא ובדבחנא ובנכסת
קודשנא ולא ימרון בני[כון מחר] לבננא לית ל[כון חולק] במימרא דייי׃

[1] Der Accent nicht ganz sicher [2] Die Konsonanten nicht erhalten
[3] Vokale nicht zu erkennen

28 ונאמר והיה כי יאמרו אלינו ואל דורתינו מחר ואמרנו ראו את תבנית
מזבח יהוה אשר עשו אבותינו לא לעולה ולא לזבח כי עד הוא בינינו
וביניכם: ואמרנא ויהי ארי ימרון לנא ולדרנא מחר ונימר חזו ית דמות
מדבחא דייי דעבדו אבהתנא לא לעלתא ולא לנכסת קודשיא ארי סהיד הוא
בינוא וביניכון: 29 חלילה לנו ממנו למרד ביהוה ולשוב היום מאחרי יהוה
לבנות מזבח לעלה למנחה ולזבח מלבד מזבח יהוה אלהינו אשר לפני
משכנו: חס לנא מלמחטי קדמוהי לממרד במימרא דייי ולמתב יומא דין
מבתר פולחנא דייי למבני מדבחא לעלתא למנחתא ולנכסת קדשיא בר
ממדבחא דייי אלהנא די קדם משכניה:

30 וישמע פינחס הכהן ונשיאי העדה וראשי אלפי ישראל אשר אתו

20b Ri 1 24—2 1 mit Targum nach B 4 23. Tafel 6.

24 . . . דקרתא ונעביד עימך טיבו: 25 ויראם את־מבוא העיר
ויכו את־העיר לפי־חרב ואת האיש ואת כל־משפחתו שלחו: ואחזינון ית
מעלנא דקרתא ומחו ית קרתא לפתגם דחרב וית גברא וית כל זרעיתיה
שיזיבו: 26 וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז הוא שמה
עד היום הזה: ואזל גברא לארע חתאי ובנא קרת[א] וקרא שמה לוז הוא
שמה עד יומא הדין:

27 ולא־הוריש מנשה את בית שאן ואת־בנותיה ואת־תענך ואת־בנתיה
ואת־יושב דור ואת־בנותיה ואת־יושבי יבלעם ואת־בנתיה ואת־יושבי מגדו כי ק
ואת־בנותיה ויואל הכנעני לשבת בארץ הזאת: ולא תריכו דבית מנשה ית
בית שאן וית כפרנהא וית תענך וית כפרנהא וית יתבי דור וית כפרנהא

וית יתבי יבלעם וית כפרנהא וית יתבי מגדו וית כפרנהא ושרי כנענאה למיתב בארעא הדא׃ 28 וַיְהִי כִּי חָזַק ישראל וַיָּשֶׂם את־הַכְּנַעֲנִי לָמַס והוֹרֵישׁ לֹא הוֹרִישׁוֹ׃ והוה כד תקף ישראל ומני ית כנענאי למסקי מסין [ות]רכא לא תריכונון׃

29 [1]ואפרים לא [1]הוריש את־הַכְּנַעֲנִי הַיּוֹשֵׁב בְּגָזֶר [2]וַיֵּשֶׁב הַכְּנַעֲנִי בְּקִרְבּוֹ בְּגָזֶר׃ ודבית אפרים לא תריכו ית כנענאי דיתבין בגזר ויתיבו כנענאי ביניהון בגזר׃

30 זְבוּלֻן לֹא הוֹרִישׁ את־יוֹשְׁבֵי קִטְרוֹן ואת־יוֹשְׁבֵי נַהֲלֹל וַיֵּשֶׁב הַכְּנַעֲנִי בְּקִרְבּוֹ וַיִּהְיוּ לָמַס׃ דבית זבולון לא תריכו ית יתבי קטרון וית־יתבי נהלל ויתיבו כנענאי ביניהון והוו למסקי מסין׃

31 אָשֵׁר לֹא הוֹרִישׁ את־יֹשְׁבֵי עַכּוֹ ואת־יוֹשְׁבֵי צִידוֹן ואת־אַחְלָב ואת־אַכְזִיב ואת־חֶלְבָּה ואת־אֲפִיק ואת־רְחֹב׃ דבית אשר לא תריכו ית יתבי עכו וית יתבי צידון וית אחלב וית אכזיב וית חלבה וית אפיק וית רחוב׃

32 וַיֵּשֶׁב הָאָשֵׁרִי בְּקֶרֶב הַכְּנַעֲנִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי לֹא הוֹרִישׁוֹ׃ ויתיבו דבית אשר בגו כנענאי יתבי ארעא ארי לא תריכונון׃

33 נַפְתָּלִי לא הוֹרִישׁ את־יֹשְׁבֵי בֵית שֶׁמֶשׁ ואת־יֹשְׁבֵי בֵית עֲנָת וַיֵּשֶׁב בְּקֶרֶב הַכְּנַעֲנִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְיֹשְׁבֵי בֵית שֶׁמֶשׁ וּבֵית עֲנָת הָיוּ לָהֶם לָמַס׃ דבית נפתלי לא תריכו ית יתבי בית שמש וית יתבי בית ענת ויתיבו בגו כנענאי יתבי ארעא ויתבי בית שמש ובית ענת הוו להון למסקי מסין׃ 34 וַיִּלְחֲצוּ הָאֱמֹרִי את־בְּנֵי־דָן הָהָרָה כִּי לֹא נְתָנוֹ לָרֶדֶת לָעֵמֶק׃ ודחקו אימוראי ית בני דן

---

[1] die babyl. Accente nicht sicher zu erkennen [2] Ein Accent ist nicht mehr zu erkennen; viell. "‹"

לטורא ארי לא שבקונון למיחת למישרא: 35 ויואל האמרי לשבת בהר חרס
באילון ו[בש]עלבים ותכבד יד בית יוסף ויהיו למס: ושרי אמוראה למיתב
בטור חרס באילון ובשעלבים ותקפת יד בית יוסף והוו למסקי מסין: 36 וגבול
האמרי ממעלה עקרבים מהסלע ומעלה: ותחום אמראה ממסקנא דעקרבין
מן כיפא המתפני לעילא: 2, 1 ויעל מלאך יהוה . . .

21. Ri. 7 2—6 nach e 30 9.

2 ויאמר יהוה אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן
יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי: 3 ועתה קרא נא באזני העם לאמר
מי ירא וחרד ישב ויצפר מהר הגלעד וישב מן העם עשרים ושנים אלף
ועשרת אלפים נשארו:[1]

4 ויאמר יהוה אל גדעון עוד העם רב הורד אתם אל המים ואצרפנו לך
שם והיה אשר אמר אליך זה ילך אתך הוא ילך אתך וכל אשר אמר אליך זה לא
ילך עמך הוא לא ילך: 5 ויורד את העם אל המים ויאמר יהוה אל גדעון כל
אשר ילק בלשנו מן המים כאשר ילק הכלב תציג אתו לבד וכל אשר יכרע
על ברכיו לשתות: 6 ויהי מספר המלקקים בידם אל פיהם שש מאות איש
וכל יתר העם כרעו על ברכיהם לשתות מים:

22a. Ri. 17 1–18 1 nach A 38 7.

1 ויהי איש [2]אחד מהר אפרים ושמו מיכיהו: 2 ויאמר לאמו אלף ומאה
הכסף אשר לקח לך ואתי אלית וגם אמרת באזני הנה הכסף אתי אני לקחתיו
ותאמר אמו ברוך בני ליהוה: 3 וישב את אלף ומאה הכסף לאמו ותאמר

[1] im Ms.. hier kein Absatz [2] so im Text

אמו הקדש הקדשתי את הכסף ליהוה מידי לבני לעשות פסל ומסכה ועתה
אשיבנו לך: 4 וישב את הכסף לאמו ותקח אמו מאתים כסף ותתנהו לצורף
ויעשהו פסל ומסכה ויהי בבית מיכיהו: 5 והאיש מיכה לו בית אלהים ויעש
אפוד ותרפים וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן: 6 בימים ההם אין
מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה: 7 ויהי נער מבית לחם יהודה
ממשפחת יהודה והוא לוי והוא גר שם: 8 וילך האיש מהעיר מבית לחם
יהודה לגור באשר ימצא ויבא הר אפרים עד בית מיכה לעשות דרכו:
9 ויאמר לו מיכה מאין תבוא ויאמר אליו לוי אנכי מבית לחם יהודה ואנכי
הלך לגור באשר אמצא: 10 ויאמר לו מיכה שבה עמדי והיה לי לאב ולכהן
ואנכי אתן לך עשרת כסף לימים וערך בגדים ומחיתך וילך הלוי: 11 ויואל
הלוי לשבת את האיש ויהי הנער לו כאחד מבניו: 12 וימלא מיכה את יד
הלוי ויהי לו הנער לכהן ויהי בבית מיכה: 13 ויאמר מיכה עתה ידעתי כי
ייטיב יהוה לי כי היה לי הלוי לכהן: 1 בימים ההם אין מלך בישראל ובימים
ההם שבט הדני מבקש לו נחלה לשבת כי לא נפלה לו עד היום ההוא
בתוך שבטי ישראל בנחלה:

22b. 1. Sam. 9 26—10 27 nach d 49 3. Tafel 4.

26 . . . ויקם שאול ויצאו שניהם הוא ושמואל החוצה: 27 המה יורדים
בקצה העיר ושמואל אמר אל שאול אמר לנער ויעבר לפנינו ויעבר ואתה
עמד כיום ואשמיעך את דבר אלהים: 1 ויקח שמואל את פך השמן
ויצק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך יהוה על נחלתו לנגיד:
2 בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קברת רחל בגבול בנימן

בצלצח ואמרו אליך נמצאו האתנות אשר הלכת לבקש והנה נטש אביך
את דברי האתנות ודאג לכם לאמר מה אעשה לבני: 3 וחלפת משם והלאה
ובאת עד אלון תבור ומצאוך שם שלשה אנשים עלים אל האלהים בית אל
אחד נשא שלשה גדיים ואחד נשא שלשת ככרות לחם ואחד נשא נבל יין:
4 ושאלו לך לשלום ונתנו לך שתי לחם ולקחת מידם: 5 אחר כן תבא
גבעת [1]האלהים אשר שם נצבי פלשתים ויהי כבאך שם העיר ופגעת חבל
נבאים ירדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים:
6 וצלחה עליך רוח יהוה והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר: 7 והיה כי
תבאנה האתות האלה לך עשה לך אשר תמצא ידך כי האלהים עמך:
8 וירדת לפני הגלגל והנה אנכי ירד אליך להעלות עלות לזבח זבחי שלמים
שבעת ימים תוחל עד בואי אליך והודעתי לך את אשר [2]תעשה: 9 והיה
כהפנתו שכמו ללכת מעם שמואל ויהפך לו אלהים לב אחר ויבאו כל
האתות האלה ביום ההוא: 10 ויבאו שם הגבעתה והנה חבל נבאים
לקראתו ותצלח עליו רוח אלהים ויתנבא בתוכם: 11 ויהי כל יודעו מאתמול
שלשם ויראו והנה עם נבאים נבא ויאמר העם איש אל רעהו
מה זה היה לבן קיש הגם שאול בנביאים: 12 ויען איש משם ויאמר ומי
אביהם על כן היתה למשל הגם שאול בנביאים: 13 ויכל מהתנבות ויבא
הבמה: 14 ויאמר דוד שאול אליו ואל נערו אן הלכתם ויאמר לבקש את
האתנות ונראה כי אין ונבוא אל שמואל: 15 ויאמר דוד שאול הגידה נא
לי מה אמר לכם שמואל: 16 ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצאו
האתנות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל: 17 ויצעק

---

[1] ה bg: ה אלהים so [2] d. erste – s. m.

שמואל את העם אל יהוה המצפה׃ 18 ויאמר אל בני ישראל כה אמר
יהוה אלהי ישראל אנכי העליתי את ישראל ממצרים ואציל אתכם מיד מצרים
ומיד כל הממלכות הלחצים אתכם׃ 19 ואתם היום מאסתם את אלהיכם
אשר הוא מושיע לכם מכל רעותיכם וצרתיכם ותאמרו לו כי מלך תשים
עלינו ועתה התיצבו לפני יהוה לשבטיכם ולאלפיכם׃ 20 ויקרב שמואל
את כל שבטי ישראל וילכד שבט בנימן׃ 21 ויקרב את שבט בנימן
למשפחתו ותלכד משפחת המטרי וילכד שאול בן קיש ויבקשהו ולא נמצא׃ (למשפחתי ק)
22 וישאלו עוד ביהוה הבא עוד הלם איש ויאמר יהוה הנה הוא
נחבא אל הכלים׃ 23 וירצו ויקחהו משם ויתיצב בתוך העם ויגבה מכל העם
משכמו ומעלה׃ 24 ויאמר שמואל אל כל העם הראיתם אשר בחר בו יהוה
כי אין כמהו בכל העם וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך׃ 25 וידבר
שמואל אל העם את משפט המלכה ויכתב בספר וינח לפני יהוה וישלח
שמואל את כל העם איש לביתו׃ 26 וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו
עמו החיל אשר נגע אלהים בלבם׃ 27 ובני בליעל אמרו מה ישענו זה
ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש׃

23. 2 Sam 24 16 — 1 Kg 1 15 mit Targum nach B 4 24.

a) Hebräisch

17 ויאמר דוד אל יהוה בראתו את המלאך המכה בעם ויאמר הנה
אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית (ודומדק)
אבי׃ 18 ויבא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם ליהוה
מזבח בגרן ארניה היבוסי׃ 19 ויעל דוד כדבר גד כאשר צוה יהוה׃ (ב סוף פסוק בנביי) (ארונה ק)

20 וישקף ארונה וירא את המלך ואת עבדיו עברים עליו ויצא ארונה וישתחו   ה..ח

למלך אפיו ארצה: 21 ויאמר ארונה מדוע בא אדני המלך אל עבדו ויאמר

דוד לקנות מעמך את הגרן לבנות מזבח ליהוה ותעצר המגפה מעל העם:

22 ויאמר ארונה אל דוד יקח [1]ויעל אדני המלך הטוב בעינו ראה הבקר

לעלה והמרגים וכלי הבקר לעצים: 23 הכל נתן ארונה המלך למלך ויאמר   המלך למלך דק

ארונה אל המלך יהוה אלהיך ירצך: 24 ויאמר המלך אל ארונה לא כי

קנו אקנה מאותך במחיר ולא אעלה ליהוה אלהי עלות חנם ויקן דוד את   קנו בוא בע

הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים: 25 ויבן שם דוד מזבח ליהוה

ויעל עלות ושלמים ויעתר יהוה לארץ ותעצר המגפה מעל ישראל:

1 [2]והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו: 2 ויאמרו

לו עבדיו יבקשו לאדני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך ותהי לו

[3]סכנת ושכבה בחיקך וחם לאדני המלך: 3 ויבקשו נערה יפה בכל גבול

ישראל וימצאו את אבישג השנמית ויבאו אתה למלך: 4 והנערה יפה עד

מאד ותהי למלך [3]סכנת ותשרתהו והמלך לא ידעה: 5 ואדניה בן חגית

מתנשא לאמר אני אמלך ויעש לו רכב ופרשים וחמשים איש רצים לפניו:

6 ולא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית וגם הוא טוב תאר מאד ואתו

ילדה אחרי אבשלום: 7 ויהיו דבריו עם יואב בן צרויה ועם אביתר הכהן

ויעזרו אחרי אדניה: 8 וצדוק הכהן ובניהו בן יהוידע ונתן הנביא ושמעי

ורעי והגבורים אשר לדוד לא היו [4]אחרי אדניהו: 9 ויזבח [5]אדניהו צאן ובקר   ת דק

---

[1] ויעל (24 22) דק ויעל גלוליו (Ez 14 7) דק בדינרא ופיל׳ als mas. Note unten auf der Seite [2] im folgenden vielfach ṭib. Accente nachgetragen [3] dazu a. R. die mas. Note: הלין ב׳ דק וחס [4] auf rad. Gr. sm, urspr. wohl עם [5] ו hg.

ומריא עם אבן הזחלת אשר אצל עין רגל ויקרא את כל אחיו בני המלך
ולכל אנשי יהודה עבדי המלך: 10 ואת נתן הנביא ובניהו ואת הגבורים
ואת שלמה אחיו לא קרא: 11 ויאמר נתן אל בת שבע אם שלמה לאמר
[1]הלוא שמעת כי מלך אדניהו בן חגית ואדנינו דוד לא ידע: 12 ועתה לכי
איעצך נא עצה ומלטי את נפשך ואת נפש בנך שלמה: 13 לכי ובאי
אל המלך דוד ואמרת אליו הלא אתה אדני המלך נשבעת לאמתך לאמר
כי שלמה בנך ימלך אחרי והוא ישב על כסאי ומדוע מלך אדניהו: 14 [2]והנה
עודך מדברת שם עם המלך ואני אבוא אחריך ומלאתי את דבריך: 15 ותבא
בת שבע אל המלך החדרה והמלך זקן מאד ואבישג [3]השונמית . . .

עידך דק ושל

b) Targum.

[. . ואמר] למלאכא דמחביל בעמא מיסת כען אנח ידך ומלאכא
דייי הוה שרי בבית אידרי דארון יבוסאה:
17 ואמר דויד קדם ייי כד חזא ית מלאכא דמקטל בעמא ואמר הא
אנא חבית ואנא סרחית ואילין עמא דאינון כענא ביד רעיא מא עבדו
תיהו כען מחתך בי ובבית אבה: 18 ואתא גד לות דויד ביומא ההוא
ואמר ליה סק אקים קדם ייי מדבחא בבית אידרי דארון יבוסאה: 19 וסליק
דויד כפיתגמא דגד כמא דפקיד ייי: 20 ואיסתכי ארון וחזא ית מלכא וית
עבדוהי עברין עלוהי ונפק ארון וסגיד למלכא על אפוהי על ער: 21 ואמר
ארון מדין אתא ריבוני מלכא לות עבדיה ואמר דויד למיזבן [4]מינך ית בית
אידרי למיבני מדבחא קדם ייי ויתכלי מותנא מיעל עמא: 22 ואמר ארון

[1] ו hg. [2] ו hg. [3] נמית sm. auf rad. Gr. [4] hg.

לדויד יסב ויסיק רבוני מלכא דתקין בעינוהי חזי תוריא כשרין לעלתא
ומורגיא ומני תוריא לאעיא: 23 כולא יהב ארון למלכא דבעא מניה מלכא
ואמר ארון למלכא ייי אילהך יקביל קורבנך ברעוא: 24 ואמר מלכא לארון
לא ארי מיזבן איזבון מינך בדמין ולא אסיק קדם ייי אילהי עלוון מגן וזבן
דויד ית אידרי וית תוריא בכסף סילעין חמשין: 25 ובנא תמן דויד מדבחא
קדם ייי ואסיק [1]<<<<< עלוון וניכסת קודשין וקביל ייי צלות דירי אר
ואיתכלי מותנא מעל ישראל:

1,1 ומלכא דויד סיב על ביומין ומכסן ליה בלבושין ולא שחין ליה: 2 ואמרו
ליה עבדוהי יבעון לריבוני מלכא עולימא בתולתא ותשמיש קדם מלכא
ותהי ליה קריבא [2]ותישתוב לותך וישחן לריבוני מלכא: 3 ובעו עולימא
שפירא בכל תחום אר דיש ואשכחו ית אביש[ג] דמן שונם ואיתיאו יתה
למלכא: 4 ועולימא שפירא עד לחדא והות למלכא קריבא ומשמשא ליה
ומלכא לא ידעה: 5 ואדניה בר חג מיתרבב למימר אנא אימלוך ועבד
ליה רתיכין ופרשין וחמשין גברא רהטין קדמוהי: 6 ולא אכילמיה אבוהי
מיומוהי למימר מדין כדין את עביד ואף הוא שפיר בריוויה לחדא ויתיה
ילידת בתר אבש: 7 והוו פיתגמוהי בעיצא עם יואב בר צרויה ועם אב
כהנא וסעדין בתר אדנ: 8 וצדוק כהנא ובנ בר יהו ונ נביא [3]ושמעי [3]ורעי
וגיבריא דלדויד לא הוו בעיצת אד: 9 ונכס אדנ ען ותורין ופטימין עם
אבן סכותא דביסטר עין קצרא וזמין ית כל אחוהי בני מלכא ולכל גברי
שיבט יהודה עבדי מלכא: 10 וית נתן נביא ובניה וית גיבריא וית שלמה
אחוהי לא זמן: 11 ואמר נתן לבת שבע אימיה דשלמה למימר הלא שמעת

[1] hier scheint ein Wort ausradiert zu sein. Der Platz ist durch 5 Haken ausgefüllt. [2] so ganz deutlich, man erwartete ותישכוב [3] hg.

ארי מלך אדנ בר חג וריבוננא דויד לא ידע: 12 וכען איתא אימלכינך
כען מילכא ושיזיבי ית נפשיך וית נפש בריך שלמה: 13 איזילי ותיעלין
לות מלכא דויד ותימרין ליה הלא את רבוני מלכא קיימתא לאמתך למימר
ארי שלמה בריך ימלוך בתרי והוא יתיב על כורסי מלכותי ומדין מלך אדנ:
14 [1]והא עד דאת ממללא תמן עים מלכא ואנא איעול בתרך ואיקיים ית
פיתגמכי:

24a Is 49_{22}—51_{14} nach d 64_1

22,49 כה אמר אדני יהוה הנה אשא אל גוים ידי ואל עמים ארים
נסי והביאו בניך בחצן ובנתיך על כתף תנשאנה ° 23 והיו מלכים אמניך
ושרותיהם מיניקתיך אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו וידעת כי
אני יהוה אשר לא יבשו קוי ° 24 היקח מגבור מלקוח ואם שבי צדיק ימלט °
25 כי כה אמר יהוה גם שבי גבור יקח ומלקוח עריץ ימלט ואת [2]יריבך אנכי
אריב ואת בניך אנכי אושיע ° 26 והאכלתי את מוניך את בשרם וכעסים דמם
ישכרון וידעו כל בשר כי אני יהוה מושיעך וגאלך אביר יעקב ° 1 כה אמר
יהוה אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי
אתכם לו הן בעונתיכם נמכרתם ובפשעיכם שלחה אמכם ° 2 מדוע באתי ואין
איש קראתי ואין עונה הקצר קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל הן
בגערתי אחריב ים אשים נהרות מדבר תבאש דגתם מאין מים ותמת בצמא °
3 אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם °

4 אדני יהוה נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעוף דבר יעיר
בבקר בבקר יעיר לי אזן לשמע כלמודים °

5 אדני יהוה פתח לי אזן ואנכי לא מריתי אחור לא נסוגתי ° 6 גוי
נתתי למכים ולחיי למרטים פני לא הסתרתי מכלמות ורק ° 7 ואדני יהוה
יעזר לי על כן לא נכלמתי על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש °

[1] ו hg. [2] die Vokale viell. nicht alle pm.

8 קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד מי בעל משפטי יגש אלי ° 9 הן
אדני יהוה יעזר לי מי הוא ירשיעני הן כלם כבגד יבלו עש יאכלם ° 10 מי
בכם ירא יהוה שמע בקל עבדו אשר הלך חשכים ואין נגה לו יבטח בשם
יהוה וישען באלהיו ° 11 הן כלכם קדחי אש מאזרי זיקות לכו באור אשכם
ובזיקות בערתם מידי היתה זאת לכם [1]למעצבה תשכבון ° 1 שמעו [2]אלי
רדפי צדק מבקשי יהוה הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם
2 הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו
וארבהו ° 3 כי נחם יהוה ציון נחם כל חרבתיה וישם מדברה כעדן וערבתה
כגן יהוה ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול זמרה °

4 הקשיבו אלי עמי ולאמי אלי האזינו כי תורה מאתי תצא ומשפטי
לאור עמים ארגיע ° 5 קרוב צדקי יצא ישעי וזרעי עמים ישפטו אלי איים
יקוו ואל זרעי ייחלון ° 6 שאו לשמים עיניכם והביטו אל הארץ מתחת כי
שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה וישביה כמו כן ימותון וישועתי
לעולם תהיה וצדקתי לא תחת ° 7 שמעו אלי ידעי צדק עם תורתי
בלבם אל תיראו חרפת אנוש ומגדופתם אל תחתו ° 8 כי כבגד יאכלם עש
וכצמר יאכלם שש וצדקתי לעולם תהיה וישועתי לדור דורים ° 9 עורי עורי
לבשי עז זרוע יהוה עורי כימי קדם דורות עולמים הלוא את היא המחצבת
רהב מחללת תנים ° 10 הלוא את היא המחרבת ים מי תהום רבה השמה
מעמקי ים דרך לעבר גאולים ° 11 ופדויי יהוה ישובון ובאו ציון ברנה
ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון נסו יגון ואנחה °

12 אנכי אנכי הוא מנחמכם מי את ותיראי מאנוש ימות ומבן אדם חציר ינתן
13 ותשכח יהוה עשך נטה שמים ויסד ארץ ותפחד תמיד כל היום מפני
חמת המציק כאשר כונן להשחית ואיה חמת המציק ° 14 מהר צעה להפתח ולא . . .

24b Ez 34 16—35 15 nach d 64 1. Tafel 5.

16 . . . ואת החזקה אשמיד ארענה במשפט ° 17 ואתנה צאני כה
אמר אדני יהוה הנני שפט בין שה לשה לאילים ולעתודים ° 18 המעט מכם

[1] so! [2] י hg.

המרעה הטוב תרעו ויתר מרעיכם תרמסו ברגליכם ומשקע מים תשתו ואת
הנותרים ברגליכם תרפשון ׃ 19 וצאני מרמס רגליכם תרעינה ומרפש רגליכם
תשתינה ׃

20 לכן כה אמר אדני יהוה אליהם הנני אני ושפטתי בין שה בריה
ובין שה רזה ׃ 21 יען בצד ובכתף תהדפו ובקרנכם תנגחו כל הנחלות עד
אשר הפיצותם אותנה אל החוצה ׃ 22 והושעתי לצאני ולא תהיינה עוד
לבז ושפטתי בין שה לשה ׃ 23 והקמתי עליהם רעה אחד ורעה אתהן את
עבדי ידויד הוא ירעה אותם והוא יהיה להן לרעה ׃ 24 ואני יהוה אהיה
להם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם אני יהוה דברתי ׃ 25 וכרתי להם
ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ וישבו במדבר לבטח וישנו ביערים ׃
26 ונתתי או[תם] וסביבות גבעתי ברכה והור[דתי] הגשם בעתו גשמי ברכה
יהיו ׃ 27 ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה והיו על אדמתם
לבטח וידעו כי אני יהוה בשברי את מטות עלם [2]והצלתים מיד העבדים
בהם ׃ 28 ולא יהיו עוד בז לגוים וחית הארץ לא תאכלם וישבו לבטח ואין
מחריד ׃ 29 והקמתי להם מטע לשם ולא יהיו עוד אספי רעב בארץ ולא
ישאו עוד כלמת הגוים ׃ 30 וידעו כי אני יהוה אלהיהם [3]אתם [4]והם עמי
בית ישראל נאם אדני יהוה ׃ 31 ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אני
אלהיכם נאם אדני יהוה ׃

1 ויהי דבר יהוה אלי לאמר ׃ 2 בן אדם שים פניך על הר שעיר והנבא
עליו ׃ 3 ואמרת לו כה אמר אדני יהוה הנני אליך הר שעיר ונטיתי ידי
עליך ונתתיך שממה ומשמה ׃ 4 עריך חרבה [5]אשים ואתה שממה [תהיה]
וידעת כי אני יהוה ׃ 5 יען [הי]ות לך איבת עולם ותגר את בני ישראל על
ידי חרב בעת אידם בעת עון קץ ׃ 6 לכן חי אני נאם אדני יהוה כי לדם
אעשך ודם ירדפך אם לא דם שנאת ודם ירדפך ׃ 7 ונתתי את הר שעיר
לשממה ושממה והכרתי ממנו עבר ושב ׃ 8 ומלאתי את הריו חלליו

---

[1] י hg. [2] י hg. [3] urspr. „א, aber : ausrad. [4] והם v. sp. H corr. in והמה [5] hg vom Naqdan.

גבעותיך וגיאותיך וכל אפיקיך חללי חרב יפלו בהם 9 שממות עולם אתנך
ועריך לא תושבנה וידעתם כי אני יהוה 10 יען אמרך את שני הגוים ואת שתי
הארצות לי תהיינה וירשנוה ויהוה שם היה 11 לכן חי אני נאם אדני יהוה
ועשיתי כאפך וכקנאתך אשר עשיתה משנאתיך בם ונודעתי בם כאשר
אשפטך 12 וידעת כי אני יהוה שמעתי את כל נאצותיך אשר אמרת על
הרי ישראל לאמר שממה לנו נתנו לאכלה 13 ותגדילו עלי בפיכם והעתרתם ז שממו ק
עלי דבריכם אני שמעתי

14 כה אמר אדני יהוה כשמח כל הארץ שממה אעשה לך
15 כשמחתך לנחלת בית ישראל על אשר שממה כן אעשה לך שממה[2] תהיה
הר שעיר וכל אדום כלה וידעו כי אני יהוה

25. Jer. 20_2--21_1 mit Targum nach d 64_2.

2 . . . עיל]את דבבית מקדשא דייי 3 ויהי ממחרת ויצא פשחור את
ירמיהו מן המהפכת ויאמר (. . . . .) פשחור קרא (. . . . .) אם מגור
מסביב והוה ביומא דבתרוהי ואפיק פשחור ית ירמיה מן כיפתא ואמר ליה
יר לא פשחור רבי ייי שמך אלהין יתכנשון עלך דקטלין בחרבא מיסחור סחור
4 כי כה אמר יהוה הנני נתנך למגור לך ולכל אהביך ונפלו בחרב
איביהם ועיניך ראות ואת כל יהודה אתן ביד מלך בבל והגלם בבלה
והכם בחרב ארי כידנן אמר ייי האנא מסר לך ליתבר לך ולכל רחמך
ויתקטלון בחרב בעלי דבביהון ועינך חזין וית כל דבית יהודה אימסר ביד
מלכא דבבל ויגלינון לבבל ומחינון בחרבא 5 ונתתי את כל חסן העיר
הזאת ואת כל יגיעה ואת כל יקרה ואת כל אוצרות מלכי יהודה אתן ביד
איביהם ובזזום ולקחום והביאום בבלה ואימסר ית כל עותד קרתא הדא

---

[1] ms. וכק״ [2] über מם corr.

ויתּ כל עמלה ויתּ כל ליאותה ויתּ כל אוצרי מל[כיא דבית יהודה אי]מסר
ביד בעלי דבביהון [ויב]זונונון וישבונון ויובלונונון לבבל 6 ואתה פשחור
וכל ישבי ביתך תלכו בשבי ובבל תבוא ושם תמות ושם תקבר אתה וכל
אהביך אשר נבאת להם בשקר ואת פשחור וכל יתבי ביתך תהכון בשיביא
ולבבל תיתובל ותמן תמות ותמן תת[קבר] את וכל רחמך דאיתנב[יתא להון]
בשיקרא 7 פתיתני [יהוה ואפת] חזקתני ותוכל הייתי לשח[וק כל] היום כלה לעג
לי שבישתני ייי ואישתבשית תקיפתני ויכילת ל[ן] הויתי לילעיב כל יומא
כולהון מחיכין בי 8 כי מדי אדבר אזעק חמס ושד אקרא כי היה דבר
יהוה לי לחרפה ולקלס כל היום ארי ביזמן דאנא מיתנבי אנא מרים קלי
בכי ומצוח ועל חטופין ובזוזין אנא מיתנבי ארי הוה פיתגמא דייי ל[ן]
לחיסודין [1]וללעיב כל יומא 9 ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו
והיה [2]בלבי כאש בערת עצור בעצמתי ונלאיתי כלכל ולא אוכל ואמרית לא
אידכריניה ולא אימליל עוד [3][. . .]הון פיתגמוהי בליבי כאישא בערא שטפין
ית גרמי ולאי[תי ל]סוברא ולא [4]ייכלית 10 כי שמ[עתי] דבת רבים מגור
מסביב הגידו ונגידנו כל אנוש שלמי שמרי צלעי אולי יפתה ונוכלה לו
ונקחה נקמתינו ממנו ארי שמעית מילי סגיאיא דמיתכנשין מסחור סחור
חוו ונחויניה אמרין כל אינש שלמי כמנין לאבאשא לי מא אם יטעי
[וניכול ל]יה וניתפרע פורענותא [. . .] 11 [ויהוה] אותי [5]כגבור עריץ על
כן רדפי יכשלו ולא יכלו בשו מאד כי לא השכילו כלמת עולם לא תשכח
וייי מימריה בסעדי [6]כגיבר תקיף על כין רדפי ייתקלון [ולא] ייכלון לימקם

---

[1] עיב a. rad. Gr. [2] Ms בי" [3] fol 7b, der Anfang der Seite ist sehr undeutlich. בשמיה והון hat kaum dagestanden. [4] so! sehr auffallend; man erwartete יכילית. [5] גבו a. rad. Gr. [6] über ב rad.

ייבהתון לחדא [ארי] לא יצילחון ותיתפינון איתכנעות עלם דלא תיפסוק°

12 ויהוה צבאות בחן צדיק ראה כליות ולב אראה נקמתך מהם כי אליך
גליתי את ריבי° וייי צב בחר קשוט גלין [קדמוהי] כולין ולב אחזי פורענות
[דינך] מינהון ארי קדמך אמרית ית עולבני° 13 שירו ליהוה הללו את
יהוה כי הציל את נפש אביון [מיד] מרעים° שבחו קדם ייי אודו [קדם]
ייי ארי שיזיב ית נפש מיסכן מיד [מב]אשין° 14 [. . . . ילדתי] בו יום
אשר ילדתני אמי אל [יהי ברוך]° ליט יומא דאיתילידית [ביה] יומא דיילידתני
ביה [אמי] לא יהי בריך° 15 ארור האיש [אשר] בשר את אבי לאמר ילד
לך בן זכר שמח שמחהו° ליט גברא דבסר ית אבה למימר איתייליד לך בר
דכר חדאה חדיה° 16 והיה האיש ההוא כערים אשר הפך יהוה ולא נחם
ושמע זעקה בבקר ותרועה בעת צהרים° ויהי גברא ההוא כקירויא דהפך
ייי ברוגזיה ולא [1]איתיתבא וישמע צוחתא בצפרא ויבבא בעידן טיהרא°
17 אשר לא מותתני מרחם ותהי לי אמי קברי ורחמה הרת עולם° לוי דלא
אמר עלי דמיתית מימעין והוות לי פון אימי קברי והוית כידלא הוית° 18 למה
זה מרחם יצאתי לראות עמל ויגון ויכלו בבשת ימי° למא דנן מיבטנא
נפקית למיחזי עמל ודוון וספו בבהתא יומי°

ט ח
הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת יהוה בשלח אליו המלך צדקיהו את
פשחור בן מלכייה. . . . . . .

26. Haftaren mit Targum nach B 15 3.

a 1. Sam. 1 1. 2

1 ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה [בן
ירחם] בן אליהוא בן תחו בן [צוף אפרתי]* והוה גברא חד ברמתא

[1] "תית" wahrsch.

מתלמידי נביייא מטורא דבית אפ ושמיה אלק בר ירחם בר אלי בר תחו בר
צוף גברא פליג חלק בקודשיא בטורא דבית אפ 2 ולו שתי נשים שם
אחת חנה ושם השנית פנינה ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים * וליה
תרתין נשין שום חדא חנה. . . . .

b Jer. 31 15—17. 19. 20,

15 כה אמר [. . .] ברמה נשמע [נהי] בכי תמרורים רחל מבכה על
בניה [. . .]איננו * . . . קל ברום עלמא אשתמע בית יש דבכין ומתאנחין
בתר ירמיה נביא כד [שלח יתיה] נבוזראדן רב קטוליא מירמתא. . .
16 כה אמר יהוה מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם
יהוה ושבו מארץ אויב * כידנן אמר ייי מנעי קליך מילמיבכין ועיניך
מילשגרא דמעין ארי אית אגר לעובדי אבהתך צדיקיא אמר ייי ויתובון מארע
בעלי דבביהון 17 ויש תקוה לאחריתך נאם יהוה [. . . . . . 19 . . .]
נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך בשתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת
נעורי * . . . . וכדו . . . . בהיתנא ואף . . . קבילנא חיסודי חובנא
דמילקדמין 20 הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכר
אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם יהוה *הכבר חביב [קד]מי יש
הלא רבי רחים הוא [אר]י ביזמן דמ[שוי פתגמי אוריתא] על ליב[יה למעבדהון
מדכר] דכירנא לא[וטבא ליה עוד על] כין איתגוללו רח[מי עליהון רחמא]
אירחים עליהון אמר ייי

c Is. 57 14—18

דצפרא דיומא ידכיפורי בישעיה

14 ואמר סלו סלו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי * יימר אליפו

[1] Ich habe "דייפ" notiert. Wenn es nicht mein Versehen ist, so ist er ein Versehen der Hs.

ואזהרו אפנו [1]לב עמא לאורח תקנא סלי[קו] תקלת רשיעיא מאורח כנישתא

[ד]עמי 15 כי כה אמר רם ונשא [שכן] עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכן

ואת דכה ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים * ארי כדנן

אמר רמא ומנטלא דשרי בשמיא וקדיש ש[מיה] ברומא שרי וקדישא שכינתיה אמר

למיפרק לתבירי ליבא ולמכיכי רוחא לקימא רוח מכיכין ולמיסעד לב תבירין

16 כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטף ונשמות אני

עשיתי * ארי לא לעלמא איתפרע כדין ולא לאפרש יהי רוגזי ארי רוחי מיתיא

אנא עת[יד] לאחאה ונשמתא אנא עבדית 17 בעון בצעו קצפתי ואכהו הסתר

ואקצף וילך שובב בדרך לבו * בחובי ממונהון דאנסו הוא רוגזי עליהון

ואלקיתינון סליקית שכינתי מינהון וטלטילתינון בדרית גלותהון על דטעו

בתר הרהור לבהון 18 דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחמים לו

ולאבליו

27. Haftaren nach B 15 1.
a Is. 61 10—62 9 mit Targum. Tafel 7.

שוש אשיש [ד]ישע[יה]

10, 61 שוש אשיש ביהוה תגל נפשי [בא]להי כי הלבישני בגדי ישע

מעיל [צדקה] [2]יעטני כחתן יכ[הן פ]אר וככלה תע[דה] כליה: 10 אמרת

ירו[שלם] מיח[דא] איחדי במימרא דייי תבוע נפשי בפורקנא דאלהי ארי

אלבשני לבושין דפורקן מעיל דזכו עטפני כחתנא דמצלח בגנוניה וככהנא

רבא דמתקן בילבושוהי וככלתא דמיתקשטא בתיקונהא: 11 כי כארץ תוציא

צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן אדני יהוה יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים:

[1] Hier eine Stelle ausr. Es war wohl eine Verschr. [2] es scheint "ני" dazuzustehen!

11 ארי כארעא דמפקא צימחה וכגינת שיקיא דזרועהא מרביא כין ייי אלהים
יגלי זכותה ותושבחתה דירושלם לקביל כל עממיא: 1,62 למען ציון לא
[1]אחשה ולמען [י]רושלם לא אשקוט עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד
יבער: 1 עד דאעביד פורקן לציון לא אניח לעממיא עד דאיתי נחמא
לירושלם לא אישקוט למלכותא עד דייתגלי [2]כשפר [2]ברא נהורה ופורקנה
כבעור יבער: 2 וראו גוים צדקך וכל מלכים כבודך וקרא לך שם חדש
אשר פי יהוה [3]יקבנו: 2 ויחזון עממיא זכותיך וכל [4]מלכיא יקריך ויקרון
ליך שמא חדתא דבממריה [5]דייי יפרשיניה: 3 [6]והיית עטרת תפארת ביד
יהוה וצניף מלוכה בכף אלהיך: 3 ותהן כליל דחידוא קו ייי וכתר דתושבחא
קודם אלהיך: 4 לא יאמר לך עוד עזובה ולארצך לא יאמר עוד שממה
כי לך יקרא [4]חפצי בה ולארצך בעולה כי חפץ יהוה בך וארצך תבעל:
4 לא יתאמר ליך עוד שביקא ולארעיך לא יתאמר עוד צדיא ארי ליך
יתקרי עבדי [רע]ותי בה ולארעיך יתבא ארי רעוא מן קו ייי ביך וארעיך
תיתיתב: 5 כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש
עליך אלהיך 5 ארי [כמא] דמיתיתב עולים עים בתולא כן יתיתבון בגויך
בנך וכמא דחדי חתנא עים כלתא יחדי עליך אלהיך: 6 על חמותיך ירושלם
הפקדתי שמרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את יהוה
אל דמי לכם: 6 הא עובדי אבהתך צדיקיא קרתא ירושלם מתקנין ונטירין
קדמי כל יממא וכל ליליא [7]תדירא לא פסקין מיתאמר דוכרן טבותיך קודם
ייי לא פסיק: 7 אל תתני דמי לו [8]עד יכונן ועד ישים את ירושלם תהלה

---

[1] ש scheint mit Dagesch versehen zu sein! [2] so! [3] ‾ über ⌐ ausradiert, dafür ein Punkt in נ gesetzt. [4] das ganze Wort auf rad. Grunde. [5] das ד am Anfang fehlt. [6] nicht ganz deutlich. [7] über ת scheint sm ein ק gesetzt zu sein. [8] so scheint es!

בארעא: 7 לא יפסיק דוכרנהון מן קדמוהי עד דיתקין ועד דישוי ית ירושלם
תושבחא בארעא: 8 נשבע יהו[ה] בימינו ובזרוע קדשו [אם] אתן את דגנך
מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו: 8 קיים ייי
בימיניה ובדרע קודשיה אם איתן ית עבורך עוד מיכל לבעלי דבביך ואם
ישתון בני עממיא חמריך [דלאי]ת בה: 9 כי ¹מאספיו יאכלהו והללו את
יהוה ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי: 9 ארי דכנשוהי לעיבורא ייכלוניה
וישבחון קו ייי ודעצרוהי לחמרא ישתוניה בדרת קדשי:

(Is. 62 9 nach Cod. Petr. Bab.)

9 כי מאספיו יאכלהו והללו את־יהוה ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי:

b Hos 14 2. 3 mit Targum. Tafel 7.

שובה בתרי עשר

2, 14 שובה ישראל עד יהוה אלהיך כי כשלת בעונך: 2 תוב ישראל
לדחלתא דייי אלהך ארי איתקילתא בחובך: 3 קחו עמכם דברים ושובו אל
יהוה אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו: 3 קריבו
עימכון פיתגמין הא[ן]תודאה ותו"

28. Jer. 18 7–15, 23 36–24 2 (fragm.) mit Targum nach B 4 25.

7, 18 זמן אימליל על עמא ועל מלכותא למיעקר ולתרעא ולאבדא·
8 ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי
לעשות לו· וייתוב עמא ההוא מיבישתיה דגזרית עלוהי ואתיב מן בישתא
דחשיבית למעבד ליה· 9 ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע·

¹ so!

וזמן אימליל על עמא ועל מלכותא למיבני ולקימא 10 ועשה הרעה בעיני
לבלתי שמע בקלי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אתו ויעביד דביש
קדמי בדיל דלא לקבלא למימרי ואתיב מן טבתא . . .

11 . . . מ]חשבא תובו [כ]ען גב[ר] מיאורחיה בישתא [. . .] ועובדיכון
12 ואמרו [. . .] מחשבותינו נלך [1]ואחרי [שררות] לבו הרע נעשה ואמרו
[תבנא] מיבתר פולחנך ארי בתר [עשתוננא] נהך וגבר הרהור ליביה ב[ישא]
נעביד 13 לכן כה אמ[ר יהוה] שאלו נא בגוים מי שמע כא[לה]
שערורית עשתה מאד בתו[לת] ישראל בכין כידנן אמר [ייי שאלו] כען בעממיא
מן שמע [כאלין שנוי] עבדת לחדא כנישתא [דיש 14 היעזב] מצור שדי שלג
לבנון אם [ינתשו] מים זרים קרים נוזלים כמא [דלית] איפשר דיפסוק תל[ג
ד]נחית [על חקלין] ליבנן כין לא יפסקון מימט[ר נחתין ומין] מבוע נבעין
15 כי שכח[ני . . .

36, 23 . . . איל]הנא 37 כה תאמר א[ל הנביא מה ענ]ך יהוה
ומה דבר יהוה [כדין תימ]ר לנביא מא [2]אתיבינך ייי [ומא מלי]ל ייי 38 ואם
משא יהוה [תאמרו ל]כן כה אמר יהוה יען [א]מרכם את הדבר הזה משא יהוה
[ו]אשלח אליכם לאמר לא תאמרו [משא] יהוה ואם נבואה בישמא דייי
[תי]מרון בכין כידנן אמר ייי חלף [ד]אמרתון ית פיתגמא הדין נבואתא בש[מא
דייי ושלחית לותכון למימר [לא תאמרון נב]ואתא מיקדם ייי 39 [לכן
הנני ונשיתי את]כם [נשא ו]נטשתי . . .

1, 24 . . . תרין . . . דייי באתר דאגלי נבוכ מל דבבל ית יכוניה
בר יהויקים מלך שיבטא דבית יהודה וית רברבי יהודה וית אומניא וית

---

[1] so! ziemlich deutlich, wohl verschrieben! [2] ינ hg.

תרעיא מירושלם ואובילינון לבבל 2 הדוד אחד תאנים טבות מאד כתאני
הבכרות והדוד אחד תאנים רעות [מאד] אשר לא תאכלנה מרע [סלא חדא
תינין טבן לחדא כתינ[ין בכירין] וסלא חד תינין [בישין . . . . . .] דלא
מיתאכל[ין . . .

29. Jer. 21 1–7 mit Targum nach c 1 13.

(Vgl. die Einleitung!)

21,1 הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת יהוה בשלח אליו המלך צדקיהו
את פשחור בן מלכיה ואת צפניה בן [1]מעשיה הכהן לאמר: 1 פיתגם נבו
דהוה עים יר נבייא מן ק יי כד שלח לותיה מלכא צדקיה ית פשח בר מלכיה
וית צפניה בר מעשיה כהנא למימר 2 דרוש נא בעדנו את יהוה כי
נבוכדנצר מלך בבל נלחם עלינו אולי יעשה יהוה אותנו בכל נפלאתיו
ויעלה מעלינו: 2 צלי כען עלנא ק יי ארי נבוכ מלכא דבבל מגיח קרבא
בנא דלמא אם יעביד יי עימנא ככל [2]פרישתיה ויסתלק מיננא: 3 ויאמר
ירמיהו אליהם כה תאמרון אל צדקיהו: 4 כה אמר יהוה אלהי יש הנני מיסב
את כלי המלחמה אשר בידכם אשר אתם נלחמים בם את מלך בבל ואת
[3]הכשדים הצרים עליכם מיחוץ לחומה [4]ואספתי אתם אל תוך העיר הזאת:
3 ואמר יר להון כדין תימרון לצדקיה: 4 כיד אמ יי אילהא דיש האנא מסחר
ית מני קרבא דבידכון דאתון מגיחין קרבא בהון עם מלכא דבבל ועם כשדאי
דצירין עליכון מיברא לשורא ואיכנוש יתהון לגו קרתא הדא: 5 ונלחמתי
אני אתכם ביד נטויה [4]ובזרע חזקה ובאף ובחמה ובקצף גדול: 5 ואגיח
אנא עימכון ביד תקיפא [4]ובידרע מרמם ובירגז ובחמא :בתקוף רב: 6 והכיתי

[1] so! [2] das erste י hg. [3] hg. [4] Vokale nicht an der richtigen Stelle.

את ישבי העיר הזאת ואת האדם ואת הבהמה בדבר גדול ימותו׃ 6 ואימחי
ית קרתא [1]יהקיא וית אינשא וית בעירא במותא סגיאה ימותון׃ 7 ואחרי כן
[נאם יהוה] אתן את צדקיהו מלך יהודה ואת עבדיו ואת העם ואת הנשארים
בעיר הזאת מן הדבר מן החרב מן הרעב ביד נבוכדנצר מלך בבל וביד
איבהם וביד מבקשי [2]נפשם והכם לפי חרב לא יחוס [3]ולא יחמל ולא [1]ירחם׃
7 ובתר כין אמ יי אימסר ית צדק מלך שיב דב יהודה [ ] וית עמא
וית דאשתארו בקרתא הדא מן מותא מן חרבא [4]מן כפנא[ ]כ מל דב
וביד בעלי דבביהון וביד דבען למיקטלהון [2]וימחינון לפיתגם [ ] לא
יחום עליהון ולא יחמל ולא ירחם׃

30. Jer. 5 22—6 9 mit Targum nach B 4 26.

22 האו]תי לא [תי]ראו נאם [יהוה א]ם מפני [לא] תחילו אשר שמתי
חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו ויתגעשו ולא [יוכלו] והמו גליו ולא
יעברנהו 22 המין קדמי לא תידחלון אמר ייי אם מן קדם מימ[רי] לא תזועון
דשויתי [5]חלא תחומא לימא קים עלם ולא עדי [לי]ה ומיטרפין ולא יכלין והמן
גלוהי ולא עדן ליה 23 ולעם [הז]ה היה לב סורר ומורה סרו וילכו 23 ולעמא
הדין הוה לב סטי ומרוד ועל דסטו מבתר פולחני גלו 24 [6]ולוא אמרו בלבבם
נירא נא את יהוה אלהינו הנתן גשם וירה ומלקוש בעתו שבעת חקות
קציר ישמר לנו 24 ולא אמרו בליבהון ניד[חל כען] קדם ייי אהנא דמחית
מטר ב[כיר ולקיש] [8]בעידניה דביזמן קים שבע[יא דביזמן . . . . 25 עונותיכם

כ׳ יורה ק׳

1 so etwa! 2 Vokale nicht an der richtigen Stelle. 3 עליהם fehlt.
4 corr. in ומן. 5 sm. אלא. 6 das 2. ו hg. 7 sm daneben wiederholt. 8 י hg.

הטו[ו . 25 . . . לכ[ון וחטאיכון מנ[עו . . . 26 . . . . . 27 . . . . .

ויעש[ירון] 27 כבית פיטמ[א דמלי עופא] כין בתיהון מלן ניכלין על כין

[סגיאו] ועתרו 28 שמנו עשתו גם עברו דברי רע דין לא דנו דין יתום

ויצ[ליחו] ומשפט אביונים לא שפטו 28 [עתרו אף] קנו ניכסין אף [עבר]ו

על פיתג[מין] [1]אוריתא עבדו דביש דין דקשוט לא דינין ואילו הוו דינין דין

יתמיא הוו מצילחין ודין חשיכיא בקו[שטא] לית אינון דינין 29 העל אלה

לא אפקד נאם יהוה אם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי 29 העל אילין

לא אס[ער] לאיתאה בישא אמר ייי [אם] מן עמא דכדין עובדוהי לא איתפרע

מינהון כירעותי

30 שמה [2]ושעריר̈ה נהיתה בארץ 30 תימה ושנו הוה בארעא [3]ושעריר̈ה

31 הנבאים נבאו בשקר והכהנים ירדו על ידיהם ועמי אהבו כן ומה תעשו

לאחריתה 31 נביי [4]שיקרא מיתנ[בן ש]קר וכהניא מסיעין [על ידיהון ו]עמי

רחימו כין ו[מה . . . 1 גלו בני בני]מן מיגו ירו[ש]לם ארי [ק]ל

ציוחת קרנא אישתמעת בארעהון ועל בית בקעת כרמיא [ז]קפו עממיא

סימוותא ארי בישתא איסתכיאת מיציפונא ותברא ר[בא] 2 הנוה והמענגה

דמיתי בת ציון 2 יאיתא ומפנקתא איכדין קלקילת ית אורחתיך דכין בהיתת

כנישתא דציון 3 אליה יבאו רעים ועדריהם תקעו עליה אהלים סביב רעו

איש את ידו 3 לה ייתון מלכין ומשיריתהון [5]יגודון עלה משכנין סח [סח]

[1] Neben dem zu נ corr. ת scheint ח zu stehen; beide Acc. v. sp., aber wohl versch. Händen. [2] Das Zeichen über ריר ist nicht deutl. zu erkennen. [3] zwischen ר und ה scheint ein Buchstabe ausradiert zu sein. [4] über dem etwa undeutlichen ק steht noch ein kleines ק, das aber wohl nur zur Verdeutlichung da ist, nicht Rafe andeuten soll, bezw. kann [5] ^ nicht sicher.

סיעון גבר ית חבריה׃ 4 קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים אוי לנו
כי פנה היום כי ינטו צללי ערב׃ 4 זמינו עלה עבדי קרבא קומו וניסק
בטיהרא וי לנא ארי פנא יומא ארי נגדו טולי רמשא 5 קומו ונעלה
בלילה ונשחיתה ארמנותיה׃ 5 קומו [וניסק] בלילי[א] ונחביל בירנית[הא]
6 . . . . [1]אעה [וצברו] על ירוש[לם מליתא היא] קרתא דאיתפקידו לה
חובהא [כולהון] אנוסין בגוה׃ 7 כהקיר בור מימיה כן הקרה רעתה [חמס
ושד] ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה׃ 7 כגובא דמקיים מוהי כין אוריכו
ואיתקימו בגוה עבדי ביש[תא] קל חטופין ובזוזין מישתמע בה קדמי תדירא
על כין איתיתי עלה מרע ומחא׃ 8 הוסרי ירושלם פן תקע נפשי ממך פן
אשימך שממה ארץ לוא נושבה׃ 8 איתרדא ירו דילמא ירחיק מימרי יתיך
דילמא אישוייניך צדיא כארע סדום דלא איתיתבת׃
9 כה אמר יהוה צבאות עולל יעוללו כגפן שאר[ית ישר]אל השב ידך
כבוצר [על סלסלות]׃ 9 [כד]נן אמר ייי . . .

31. Is. 65 11–22 nach A 38 9.

11 . . . את הר קדשי הערכים לגד . . . .: 12 ומניתי אתכם
לחרב וכלכם לטבח . . . . דברתי ולא שמעתם ותעשו הרע . . . .:
13 . . . עב]די יאכלו ואתם תרעבו הנה . . . עב]די ישמחו ואתם תבושו:
14 הנה . . . מכאב לב ומשבר רוח תילילו: 15 . . . . . והמי]תך אדני
יהוה ולעבדיו . . .: 16 . . . יתברך באלהי אמן והנשבע . . . . ה]צרות
הראשנות וכי נסתרו [מעיני: 17 . . . וא]רץ חדשה ולא תזכרנה . . . .:
18 . . . ונילו עדי עד אשר [אני בורא] כי הנני . . . גי[לה ועמה משוש:

[1] Die hier folg. zweite Hälfte der zweiten Seite ist z. T. schwer zu erkennen.

19 וגלתי [בירושלם] וששתי . . . עוד קול בכי וקול זעקה: 20 [לא יהיה] משם עוד עול ימים [וזקן] אשר לא ימלא את ימיו כי [הנער בן] מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל: 21 ובנו בתים [וישבו ונטעו] כרמים ואכלו פרים:

32. Ez. 16 61—17 16 mit Targum nach Firk. II 1545. Tafel 12.

16 ,61 . . . אורחתיך ותיתכנעין בקרבותיך ית מדינן דרברבן מיניך עים דעדקן מיניך ומסרית יתהון ליך לאישתמעא ואת לא עבדת ית אוריתא: 62 והקימותי אני את בריתי אתך וידעת כי אני יהוה: 62 ואקים אנא ית קיימי עימיך ותידעין ארי אנא יי: 63 למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם אדני יהוה: 63 בדיל דתידכרין ותיבהתין ולא יהי ליך עוד אירברבא במילי פומיך מן קדם איתכנעותיך כד אישבוק ליך לכל דעבדת אמר יי אלה:

17 1 ויהי דבר יהוה אלי לאמר: 1 והוה: 2 בן אדם חוד חידה ומשל משל אל בית ישראל: 2 בר אדם חוד יחידת[א ומ]תול מתלא על בית ישראל: 3 ואמר[ת כה] אמר אדני יהוה הנשר הגדול גדול הכנפים ארך האבר מלא הנוצה אשר לו הרקמה בא אל הלבנון ויקח את צמרת הארז:

(Ez. 16 62, 63 nach Cod. Bab. Petr.)

16 ,62 וַהֲקִימוֹתִי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וְיָדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יְהוָה: 63 לְמַעַן תִּזְכְּרִי וּבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה־לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי־לָךְ לְכָל־אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה:

---

[1] sm.]חוּדית [2] über ד noch Rafe.

3 ותימר כידנן אמר יי אלה נישרא רבא רב גפין אריך איברין חפי [כנ]פין
דליה ציורין אתא ללבנן ונסיב ית [עיברתא דארזא רמא: 4 את]
ראש ינקותיו קטף ויביאהו אל ארץ כנען בעיר רכלים שמו: 4 ית ריש
שיבשבתיה נסיב ואובליה לארעא דבטלא מיפולחנא בארעא דכנען עד לא
ייעלון לה בית ישר בקירית תגרין שוייה: 5 ויקח מזרע הארץ ויתנהו
בשדה זרע קח על מים רבים צפצפה שמו: 5 ונסיב מיזרעא דארעא ויהביה
ביחקל טב למיזרע נצביה על מיין סגיאין גפן נסבה שווייה: 6 [1]ויצמח
ויהי לגפן סרחת שפלת קומה לפנות דליותיו אליו ושרשיו תחתיו יהיו ותהי
לגפן ותעש בדים ותשלח פארות: 6 וצמח והוה לגפן תקיף מכיך בקומא
לכפפא עיברתיה ליה ושורשוהי תחותוהי יהון והוה לגפן ועבד שיב[קין]
ושלח עיברין: 7 [2]ויהי נשר אחד גדול גדול כנפים ורב נוצה והנה הגפן
הזאת כנפה שרשיה עליו ודליותיו שלח[ה] לו להשקות אותה מערגות מטע[ה]: כפנה נ׳ ק
7 והוה נישרא חד רבא רב גפין וחפי כנפין והא גופנא הדא כפת שרשהא
[3]עלוהי [ועיברתיה שלחת] [3]ליה לאשקאה יתה מעוגית ניצבתה: 8 אל שדה
טוב אל מים רבים היא שתולה לעשות ענף לשאת פרי להיות לגפן אדרת:
8 בחקל טב על מיין סגיאין היא שתילה למעבד ענף ולמיטען פירין למיהוי
לגפן תקיף: 9 אמר כה אמר אדני יהוה [4]תצלח הלא את שרשיה ינתק
ואת פריה יקוסס ויבש כל טרפי צמחה תיבש ולא בזרע גדולה ובעם רב
למשאות אותה משרשיה: 9 אימר כידנן אמר יי אלה תיצלח הלא ית
שרשהא יפסיק וית איבה יקטיף וייבשון כל טרפי צימחה ייתרון ולא במשיריין
סגיאן ובעם סני ייתון למיעקר יתה משורשהא: 10 והנה שתולה התצלח

[1] der Acc. später zugef. [2] der Acc. nicht sicher und später zugef.
[3] Acc. unsicher [4] ev. תיצ״.

הלוא כנעת בה רוח הקדים תיבש יבש על ערוגות צמחה תיבש: 10 והא ;
שתילא התצלח הלא כמיקרב בה רוח קידומא תיבש מיבש על עוגית ניצבתה
תיבש:

11 ויהי דבר יהוה אלי לאמר: 11 והוה: 12 אמר נא לבית המרי
הלא ידעתם מה אלה אמר הנה בא מלך בבל ירושלם ויקח את מלכה ואת
שריה ויבא אותם אליו בבלה: 12 אימר כען לעמא סרבנא הלא ידעתון מא
אילין אימר הא אתא מלכא דבבל לירושלם ודבר ית מלכה וית רברבהא
ואוביל יתהון עימיה לבבל: 13 ויקח מזרע המלוכה ויכרת אתו ברית ויבא אתו
באלה ואת אלי הארץ לקח: 13 ודבר מיזרעא דמלכותא וגזר עימיה קיים ואעיל
יתיה במומי וית רברבי ארעא דבר: 14 להיות ממלכה שפלה לבלתי
התנשיא לשמר את בריתו לעמדה: 14 למיהוי מלכו חלשא בדיל דלא [1]לעוכדו ק
לאיתרברבא למיטר ית קיימיה למ[פל]חיה: 15 וימרד בו לשלח [2]מלאכיו
[מצרי]ם לתת לו סוסים ועם רב היצלח הימלט העשה אלה והפר ברית
ונמלט: 15 ומרוד ביה לשלחא איזגדוהי למצרים למיתן ליה סוסון ועם
סגי היצלח [3]הישתוזב [4]דעביד אילין ומשני קיים [3]הישתוזב: 16 חי אני נאם
אדני יהוה אם לא במקום המלך [המ]מליך . . .

33. Ez. 12_{13}—13_{8} mit Targum nach Firk II 1544. Tafel 16.

13, 12 . . . וא[פ]רוס ית מצדת[י עלוהי] ויתאחד בסריגת[י ואגלו יתיה]
לבבל למדינת אר[ע כסדאי] ויתה לא תחזי ותמן [יימות: 14 וכל]
אשר סביבתיו עז[רה וכל] אגפיו אזרה לכל־ר[וח וחרב] אריק אחריהם:

---

[1] verschrieben für לעמדו. [2] ת corr. in ט [3] so! [4] so für דעביד.

14 ו[כל דבסחרנוהי] סעדוהי וכל מ[שירייתיה] אבדר לכל רוח ודקטל[ין]
בחרבא אגרי בתריהון: 15 וידעו כי־אני יהוה ב[הפיצי] אותם בגוים וזריתי
אותם בארצות: 15 וידעון ארי אנא ייי כד אגלי יתהון לביני עממיא ואבדר
יתהון במדינתא: 16 והותרתי מהם אנשי מספר מח[ר]ב מרעב ומדבר למען
יספרו את כל־תועבתיהם בגוים אשר באו שם וידעו כי־אני יהוה: 16 ואשאר
מנהון גברין דמניין מחרבא מכפנא וממותא בדיל דישתעון ית תעיבתהון
[בעממיא] דאתגליאו לת[מן וידעון א]רי אנא ייי:

17 [ויהי דבר] יהוה אלי לאמר: 18 בן [אדם לח]מך ברעש תאכל [ומימיך]
ברגזה ובדאגה [תשתה]: 18 בר אדם מכלך בזיע [תיכול ומש]תך בצדו
[ובאשתממו] תשתי: 19 ואמרת אל עם הארץ כה אמר אדני יהוה
[לי]ושבי [יר]ושלם אל אדמת [ישר]אל לחמם בדאגה יאכלו ומימיהם בשממון
ישתו למען תשם ארצה ממלאה מחמס כל־הישבים בה: 19 ו[תימ]ר לעמא
דארעא כדנן אמר ייי אלהים ליתבי ירוש על ארעא דיש מיכלהון בזיע ייכלון
ומשתיהון באשתממו ישתון בדיל דיתצדי ארעא ממלאה מחטוף כל דיתבין
בה: 20 והערים הנושבות תחרבנה והארץ שממה תהיה וידעתם כי־אני יהוה:
20 וקרויא דהוואה . . .

(Ez. 12 14–16 nach Cod. Bab. Petr.)

14, 12 וכל אשר סביבתיו עזרה וכל־אנפיו אזרה לכל־רוח וחרב אריק
אחריהם: 15 וידעו כי־אני יהוה בהפיצי אותם בגוים וזריתי אותם בארצות:
16 והותרתי מהם אנשי מספר מחרב מרעב ומדבר למען יספרו את־כל־
תועבותיהם בגוים אשר־באו שם וידעו כי־אני יהוה:

28, 12 . . . פתג]מא ויתקים אמר ייי אלהים:

1, 13 ויהי דבר־יהוה אלי לאמר: 2 בן־אדם הנבא אל נביאי ישראל
הנבאים ואמרת לנביאי מלבם שמעו דבר יהוה: 2 בר אדם אתנבי על
נביי שקרא די[מתנבן] ותימר לדמיתנבן [ברעות] נפשהון קבילו פתגמא דייי:
3 כה אמר אדני יהוה הוי על־הנביאם הנבלים אשר הלכים אחר רוחם
ולבלתי ראו: 3 כדנן אמר ייי אלהים וי על נביי שקרא [דמ]שתטן אזלין בתר
הרהור לב[ה]ון ומדעם לא חזן: 4 כשעלים בחרב[ות נ]ביאיך יש[רא]ל היו:
4 כתע[לין בח]רבתא נביי שקרך יש[ראל הוו]: 5 לא עליתם בפר[צות ותגדרו]
גדר על בית [ישראל לעמד] במלח[מה] ביום [יהוה: 5 [לא] קמתון בתרעתא
ולא עבדתון לכון ¹עבדין טבין למבעי על [בית ישראל למיקם למבעי]
עליהון רחמין בעידן דאתו עליהון עבדי קרבא ביום רגזא דייי: 6 חזו שוא
וקסם כזב האמרים נאם־יהוה ויהוה לא שלחם ויחלו לקים דבר: 6 מתנבן
שק[ר ומ]לפין כדבין אמרין אמר ייי [וייי לא] שלחינון ומחצפין דתתקים
מילתהון: 7 הלא מחזה שוא חזיתם ומקסם כזב אמרתם ואמרים נאם־יהוה
ואני לא דברתי: 7 הלא נבואן דשקר אתנביתון וקסם כדבין אמרתון
ואמרין אמר ייי ומן קדם לא אתמלל:

8 לכן כה אמר אדני יהוה יען דברכם ש[וא] ו[חזיתם] כזב לכן הנני
אליכם נ[אם אדני יהוה]: 8 בכין כדנן [אמר ייי אלהי]ם חלף דאת]נבתון
[שקר ואליפתון כדבין בכין האנא שלח רגזי עליכון אמר ייי אלהים:

9 והיתה ידי[11 . . שטף . . תפלנה . .:

---

¹ urspr. עבדין

34. Ruth 2 9–17 nach A 39 19.

9 . . . הנערים לבלתי נגעך וצמת והלכ[ת] אל הכלים ושתית מאשר
ישאבון הנערים׃ 10 ותפל על פניה ותשתחו ארצה ותאמר אליו מדוע
מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה׃ 11 ויען בעז ויאמר לה הגד הגד
לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך ותעזבי אביך ואמך וארץ
מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום׃ 12 ישלם יהוה פעלך
ותהי משכרתך שלמה מעם יהוה אלהי ישראל אשר באת [לחסות] תחת כנפיו׃
13 ותאמר [אמצא] חן בעיניך אדני [כי נחמתני] וכי דברת על לב שפחתך
ואנכי לא אהיה כאחת שפחתיך׃ 14 ויאמר לה בעז לעת האכל גשי הלם   ל
ואכלת מן הלחם וטבלת פתך בחמץ ותשב מצד הקצרים ויצבט לה קלי   ללל
ותאכל ותשבע ותתר׃ 15 ותקם ללקט ויצו בעז את נעריו לאמר גם בין   אל תתר
העמרים תלקט ולא תכלימוה׃ 16 וגם של תשלו לה מן הצבתים ועזבתם   ללל
ולקטה ולא תגערו בה׃ 17 ותלקט בשדה עד הערב [ותחבט את א]שר   [1][ללל
לקטה [ויהי כאיפה שערים׃   [ב]

מעם ייי ׳ דק ככל אשר שאלתי (Dt 18_{16}) פנה (Dt 29_{17}) נקי (2 S 3_{28}) ומן רישיה
דמלכו ועד כי היתה סבה (1 Kg 12_{15}) שאל לך (Is 7_{11}) הנה אנכי (Is 8_{18}) תפקד
(Is 29_{6}) הפלה עצה (Is 28_{29}) פעלך (Ru 2_{12}) עזרי (Ps 121_{2})׃ נחמתני ב דק כי
נחמתני (2_{13}) עזרתני (Ps 86_{17})׃ [לקטה ב] דק ותחבט (2_{17}) אשר לקטה (2_{18})׃

35. Psalmen nach d 37 15 mit Parallelen von A 38 3 und or qu 680.

35a Psalm 22 15—25 17 nach d 37 15. Tafel 10.

15 כמים נשפכתי והתפרדו   כל עצמותי היה לבי
כדונג[2] נמס בתוך מעי   16 יבש כחרש כחי
ולשוני מדבק מלקוחי   ולעפר מות תשפתני

[1] Die letzten Noten sind am Rande nicht mehr erhalten. [2] ו hg.

35a 17 ·כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי

18 ·אספר כל עצמותי המה יביטו ויירא בי

19 ·יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל

20 ·ואתה יהוה אל תרחק אילותי לעזרתי חושה

21 ·הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי

22 ·[2]הושיעני מפי אריה ומקרני רמים [3]עניתני

23 ·אספרה שמך לאחי בתוך קהל אהללך

24 ·יראי יהוה הללוהו כל זרע יעקב כבדוהו

יגורו ממנו כל זרע ישראל 25 ·כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ו ונוריו קרן

ולא הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע

26 ·מאתך תהלתי [4]בקהל רב נדרי אשלם נגד [5]יראיו

27 ·יאכלו ענוים וישבעו יהללו יהוה דרשיו

28 ·יחי לבבכם לעד יזכרו וישבו אל יהוה

כל אפסי ארץ וישתחוו לפניך כל משפחות גוים

29 ·כי ליהוה המלוכה ומשל בגוים

30 ·אכלו וישתחוו כל דשני ארץ לפניו יכרעו כל יורדי

עפר ונפשו לא חיה 31 ·זרע יעבדנו יספר לאדני לדור

32 ·יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה

---

[1] so! [2] ו hg. [3] · über ע ausradiert. [4] Ms. בקׄ [5] · über י ausradiert.

35b Psalm 22 13—23 2 24 2—25 12 nach A 38 3 (unvollständig).

35b 13 סבבו]ני פרים רבים . . . 14 פצו עלי פיהם אריה טרף [ושאג
15 . . .]כל עצמותי היה לבי כדונג . . . 16 יבש כחרש כחי ולשוני
מדבק מלקוחי ולעפר מות תשפתני 17 כי סבבוני כלבים עדת מריעים
הקיפוני כארי ידי ורגלי 18 אספר כל עצמותי המה יביטו יראו בי
19 יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל 20 ואתה יהוה אל תרחק אילותי
לעזרתי חושה 21 הצילה מחרב נפ]שי . . . 22 הושיעני מפי אריה
ומקר]ני . . . 23 אספרה שמך לאחי ב[. . . 24 יראי יהוה הללוהו כל
זרע יעקב כב]דוהו . . .]ישראל 25 כי לא בזה ולא שקץ ענות ענ[י . . . .]
ובשו]עו[אליו שמע 26 מאתך תהלתי ב[. . . . . .] יראיו 27 יאכלו
ענוים [1]וישבעו יה[. . . . . לבב]כם לעד 28 [יז]כרו וישבו אל יהו]ה . . .
ל]פניך כל משפחות גו]ים 29 [. . . . .] בגוים 30 אכלו וישתחוו כל
ד]שני . . . כל] יורדי עפר [2]ונפשו לא ח]יה 31 . . .] [יספר] לאדני לדור
32 יבאו ויגידו צדקתו [. . .

35a 1 23 ·מזמור לדוד   יהוה רעי לא אחסר
2 ·בנאות דשא ירביצני   ·[3]על מי מנחות ינהלני
3 ·נפשי ישובב   ינחני במעגלי צדק למען שמו
4 ·גם כי אלך בגיא צלמות   לא אירא רע כי אתה עמדי

35c Psalm 23 25 1—11 nach or qu 680.

35c 1 מזמור לדוד   יהוה רעי לא אחסר:
כת ירק
2 בנאות דשא ירביצני   על מי מנחות ינהלני:
ז של בע ורק
3 נפשי ישובב   ינחני במעגלי צדק למען שמו:
4 גם כי אלך בגיא צלמות   לא אירא רע:

---

[1] urspr. stand ז da doch ת pm. [2] so! [3] p. m. wohl kein Vokal, s. m.

35a

שבטך ומשענתך המה ינחמני   5 [1]תערוך לפני שלחן
נגד צררי דשנת בשמן ראשי   כוסי רויה
6 אך טוב וחסד ירדפוני   כל ימי חיי ושבתי
בבית יהוה לארך [2]ימים

24 1 לדוד מזמור
ליהוה הארץ [3]ומלואה   תבל וישבי בה
2 כי הוא על ימים יסדה   ועל נהרות יכוננה
3 מי יעלה בהר יהוה   ומי יקום במקום קדשו
4 נקי כפים ובר לבב   אשר לא נשא לשוא [4]נפשו
ולא נשבע למרמה   5 ישא ברכה מאת יהוה
וצדקה מאלהי ישעו   6 זה דור דרשו
מבקשי פניך יעקב סלה   7 שאו שערים ראשיכם
והנשאו פתחי עולם   ויבוא מלך הכבוד
8 מי זה מלך [5]הכבוד   יהוה עזוז וגבור
יהוה גבור מלחמה   9 שאו שערים ראשיכם
ושאו פתחי עולם   ויבוא מלך הכבוד
10 מי הוא זה מלך [5]הכבוד   יהוה צבאות   הוא מלך [5]הכבוד סלה

35b

25, 1 לדוד אליך יהוה נפשי אשא 2 . . . אבושה אל יעלצו אויבי
לי 3 . . . יבש[ו יבשו הבגד[ים] ריקם 4 . . . הודי]עני ארחתיך [2]למדני
5 . . . [2]ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך 6 . . . וח]סדי[ך כי מעולם

---

[1] sm. ךר״   [2] so!   [3] ׃ו hg. pm.   [4] ו corr. in י   [5] ו hg.

35c כי אתה עמדי   שבטך ומשענתך המה [1]ינחמני:

5 תערך לפני שלחן נגד צררי   דשנת בשמן ראשי כוסי רויה:

6 אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי   ושבתי בבית יהוה לארך ימים:

35b 24 2 . . . ועל נהרות יכוננה 3 . . . ו]מי יקום במקום קדשו

4 . . . לש]וא נפשו ולא נשבע למרמה 5 [ישא] ברכה מאת יהוה וצדקה

מאלהי ישעו 6 זה דור דורשיו מבקשי פניך יעקב סלה 7 שאו שערים

ראשיכם [2]והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד 8 מי זה מלך הכבוד

יהוה עזוז וגבור יהוה גבור מלחמה 9 . . . . פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד

10 . . . הכ]בוד יהוה צב[אות] הוא מלך הכבוד סלה

35a 25 1 ·לדוד אליך יהוה   נפשי אשא

2 ·אלהי בך בטחתי אל אבושה   אל יעלצו אויבי לי

3 ·גם כל קויך לא [3]יבושו   יבשו הבוגדים ריקם

4 ·דרכיך יהוה הודיעני   ארחותיך למדני

5 ·הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי   אותך קויתי כל היום

6 [4]זכור רחמיך יהוה וחסדיך   כי מעולם המה

35c 25 1 לדוד אליך יהו[ה]   נפשי אשא:

2 אלהי בך בטחתי [אל אבושה   אל י]עלצו אויבי לי:

3 גם כל קויך לא יבש[ו]   יבשו הבוגדים ריקם:

4 דרכיך יהוה הודיעני   ארחותיך למדני:

5 הדריכני באמתך   ולמדני כי אתה אלהי ישעי

אותך קויתי כל היום: 6 זכר רחמיך יהוה וחסדיך:

---

[1] ⸗ nicht ganz sicher. [2] הנ hg. vor der Punktation. [3] ו unter ׃ ausrad.
[4] ו hg.

35a 7 ·חטאות נעורי ופשעי   אל תזכר כחסדך יזכור

לי אתה למען טובך יהוה   8 ·טוב וישר יהוה

על כן יורה חטאים בדרך   9 ·ידרך ענוים במשפט

וילמד ענוים דרכו   10 ·כל ארחות יהוה חסד ואמת

לנצרי בריתו ועדתיו   11 ·למען שמך יהוה

וסלחת לעוני כי רב הוא   12 ·מי זה האיש ירא יהוה

יורנו בדרך יבחר   13 ·נפשו בטוב תלין

וזרעו יירש ארץ   14 ·סוד יהוה ליראיו ובריתו להודיעם

15 ·עיני תמיד אל יהוה   כי הוא יוציא מרשת רגלי

16 פנה אלי וחנני   כי ·יחיד[2] ועני אני

17 ·צרות לבבי הרחיבו   ממצוקותי הוציאני

36. Psalm 90 nach or. 2373.

36 1 תפלה למשה איש האלהים

אדני מעון אתה   היית לנו בדר ודר:

2 בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל   ומעולם עד עולם אתה אל: דק ו[חס]

3 תשב אנוש עד דכא   ותאמר שובו בני אדם: ד׳

4[4] כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר   ואשמורה בלילה: יא

5 זרמתם שנה יהיו   בבקר[3] כחציר יחלף: דק

6 בבקר יציץ וחלף   לערב ימולל ויבש: דק ושל

7 כי כלינו באפך   ובחמתך נבהלנו:

8 ·שתה עונתינו לנגדך   עלמנו למאור פניך: שת / כת

---

[1] ו hg. [2] ד hg. [3] so! wohl verschrieben. [4] ק hier natürlich = קרי

35b [המה 7 . . א]ל תזכר כחסדך זכר לי אתה למען . . . 8 . . . על כן יורה
חטאים . . . 9 . . . במש]פט וילמד [ענוים דר]כו 10 . . . חסד ואמת
לנוצרי בריתו ועדתיו 11 . . . . לעוני כי רב הוא 12 . . . . יב]חר

35c
כי מעולם המה: 7 חטאות נעורי ופשעי אל תזכר
כחסדך זכר לי אתה למען טובך יהוה:
8 טוב וישר יהוה על כן יורה חטאים בדרך:
9 ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו:
10 כל ארחות יהוה חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו:
11 למען שמך יהוה וסלחת לעוני כי רב הוא:

36
9 כי כל ימינו פנו בעברתך כלינו שנינו כמו הגה:
10 ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה
ל דק חס — ורהבם עמל ואון כי גז חיש ונעפה: (דק חס) 11 מי יודע עז אפך
ה — וכיראתך עברתך: 12 למנות ימינו כן הודע
ה בטע — ונבא לבב חכמה: (חס בע) 13 שובה יהוה עד מתי
והנחם על עבדיך: 14 שבענו בבקר חסדך
דק ושל — ונרננה ונשמחה בכל ימינו: 15 שמחנו כימות עניתנו
כת ודק — שנות ראינו רעה: 16 יראה אל עבדיך פעלך
קל ד — והדרך על בניהם: 17 ויהי נעם אדני אלהינו עלינו
ידינו דלין ב של בכים — ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו: (כת דק)

מעון ד והבטת צר מעון (1 S 2_{32}) למה תבעטו בזבחי (1 S 2_{29}) היה לי (Ps 71_3) אדני
(Ps 90_1). לנגדך ב דק ואלכה (Gn 33_{12}) שתה דכת שת (Ps 90_8) הנה ב דק כמו הגה

---

[1] so! der Punkt über ו vielleicht sm.

(Ps 90$_8$) על יד הנה דמגלת אסתר דקרן ברינרא ובאלף (Esth 2$_3$) ואם גבורות כת (Ps 90$_{10}$) מי ימלל (Ps 106$_2$) ודבר (Job 41$_9$) גבורות של ושאר (Ps 20$_7$ 71$_{16}$) גברות כת. שובה ה בטע בית וסים ובנוחה (Nu 10$_{36}$) מחיתי (Is 44$_{22}$) חלצה (Ps 6$_5$) והנחם (Ps 90$_{13}$) שביתינו (Ps 126$_4$).

37. Psalm 33 16—35 4 nach b 4 14. Tafel 8.

16 אין המלך נושע [ברב חיל   גבור לא ינצל ברב כח]:

17 שקר הסוס לתשועה   וברוב חילו לא ימלט:

18 הנה עין יהוה אל יראיו   למיחלים לחסדו:

19 להציל ממות נפשם   ולחיותם ברעב:

20 נפשנו חכתה ליהוה   עזרנו ומגננו הוא:

21 כי בו ישמח לבנו   כי בשם קדשו בטחנו:

22 יהי חסדך יהוה עלינו   כאשר יחלנו לך:

34 1 לדוד בשנתו את טעמו   לפני אבימלך ויגרשהו וילך:

2 אברכה את יהוה בכל עת   תמיד תהלתו בפי:

3 ביהוה תתהלל נפשי   ישמעו ענוים וישמחו:

4 גדלו ליהוה אתי   ונרוממה שמו יחדו:

5 דרשתי את יהוה וענני   ומכל מגורותי הצילני:

6 הביטו אליו ונהרו   ופניהם אל יחפרו:

7 זה עני קרא ויהוה שמע   ומכל צרותיו הושיעו:

8 חנה מלאך יהוה   סביב ליראיו ויחלצם:

9 טעמו וראו כי טוב יהוה   אשרי הגבר יחסה בו:

10 יראו את יהוה קדשיו   כי אין מחסור ליראיו:

ירו כ

11	יכפירים רשו ורעבו	ודרשו יהוה לא יחסרו כל טוב:
12	לכו בנים שמעו לי	יראת יהוה אלמדכם:
13	מי האיש החפץ חיים	אהב ימים לראות טוב:
14	נצר לשונך מרע	ושפתיך מדבר מרמה:
15	סור מרע ועשה טוב	בקש שלום [2]ורדפהו:
16	עיני יהוה אל צדיקים	ואזניו אל שועתם:
17	פני יהוה בעשי רע	להכרית מארץ זכרם:
18	צעקו ויהוה שמע	ומכל צרתם הצילם:
19	קרוב יהוה לנשברי לב	ואת דכאי רוח יושיע:
20	רבות רעות צדיק	ומכלם [3]יצילנו יהוה:
21	שמר כל עצמתיו	אחת מהנה לא נשברה:
22	תמותת רשע רעה	ושנאי צדיק יאשמו:
23	פדה יהוה נפש עבדיו	ולא יאשמו כל החסים בו:
1	לדוד ריבה יהוה את יריבי	לחם את לחמי: 35
2	החזק מגן וצנה	וקומה בעזרתי:
3	והרק חנית	וסגר לקראת רדפי
	אמר לנפשי ישעתך אני:	4 יבשו ויכלמו מבקשי נפשי

ממכון ב̇ דק השגיח (Ps 33_{14}) הנכר (2 Chr 6_{33}) תחנתיהם (2 Chr 6_{39})° חנה ב̇ דק הר האלהים (Ex 18_{5}) מלאך (Ps 34_{8})° [שמע ד̇] דק ויגד להם מכיהו (Jer 36_{13}) כי לא בזה (Ps 22_{25}) זה עני קרא (Ps 34_{6}) צעקו ויהוה שמע (Ps 34_{18}).

---

[1] fol. 35b. oben abgeschnitten. [2] eine masor. Note dazu ist nicht vorhanden. [3] Vokale nicht deutlich.

38. Job 40_{6-32} nach Firk. II 5, or qu 680, Ms. or 2373, $A39_{12}$

38a Job 40 6-32 nach Firk. II 5. Tafel 15

38a

6 ויען יהוה את־איוב מנסערה ויאמר:

7 אזר־נא כגבר חלציך — אשאלך והודיעני: (מן סערה ק)

8 האף תפר משפטי — תרשיעני למען תצדק:

9 ואם־זרוע כאל לך — ובקול כמהו תרעם:

10 עדה נא גאון וגבה — והוד והדר תלבש:

11 הפץ עברות אפך — וראה כל־גאה והשפילהו:

12 ראה [1]כל־גאה הכניעהו — והדך רשעים תחתם:

13 טמנם בעפר יחד — פניהם חבוש בטמון:

14 וגם־אני אודך — כי תושיע לך ימינך:

15 הנה־נא בהמות אשר־עשיתי עמך — חציר כבקר יאכל:

38b. Job. 40 6-32 nach or qu 680.

38b

6 ויען יהוה את איוב — (כת הרא וקרן תרתין) מנסערה ויאמר: (מן סערה ק)

7 אזר נא [כג]בר חלציך — אשאלך והודיעני:

8 האף תפר משפטי — תרשיעני למען תצדק:

9 [ואם] זרוע כאל לך — [ובקול] כמהו תרעם[2]:

12 ראה כל גאה הכניעהו (כת ודק) — והדך (דק וחס) רשעים תחתם:

13 טמנם בעפר יחד — פניהם חבש בטמון: (דק)

14 וגם אני (ז מיש) אודך — כי תושע (כת בע) לך ימינך:

15 הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך — חציר כבקר יאכל:

---

[1] ני wahrsch. [2] vs. 10 u. 11 im Manuskript nicht erhalten!

38c Job 40 6—32 nach Ms. or 2373

8c 6 ויען יהוה את איוב מנסערה ויאמר:

א כת ב קרי מן סערה ק

7 אזר נא כגבר חלציך אשאלך והודיעני:

8 האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק:

9 ואם זרוע כאל לך ובקול כמהו תרעם:

10 עדה נא גאון וגבה והוד והדר תלבש:

11 הפץ עברות אפך וראה כל [1]גאה והשפילהו:

12 ראה כל [2]גאה הכניעהו והדך רשעים תחתם:

13 טמנם בעפר יחד פניהם חבש בטמון:

דטען ביה דחזי ליה אודיך

14 וגם אני אודך כי תושע לך [3]ימינך:

15 הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל:

16 הנה נא כחו במתניו ואונו בשרירי בטנו:

38d Job 40 10—15, 28—41 1 nach A 39 12.

8d 10 עדה נא גאון] וגבה והוד והדר תלבש:

11 הפץ עברות] אפך וראה כל גאה והשפילהו:

12 ראה כל גאה הכ]ניעהו והדך רשעים תחתם:

13 טמנם בעפר י]חד פניהם חבש בטמון:

14 וגם אני אודך] כי תושע לך ימינך:

15 הנה נא בהמות אשר] עשיתי עמך חציר כבקר יאכל:

28 היכרת ברית עמך תקחנו [לעבד עולם:

29 התשחק בו כצפור ותקשרנו [לנערותיך:

30 יכרו עליו חברים יחצוה]ו בין כנענים:

---

[1] über א corr. — [2] ˂ in ˏ verwandelt. [3] so!

38a

16 הנה־נא כחו במתניו   ואונו בשרירי בטנו:

17 יחפץ זנבו כמו־ארז   גידי פחדו ישרגו:

18 עצמיו אפיקי נחושה[1]   גרמיו כמטיל ברזל:

19 הוא ראשית דרכי־אל   העשו יגש חרבו:

20 כי בול הרים ישאו־לו   וכל־חית השדה ישחקו־שם:

21 תחת־צאלים ישכב   בסתר קנה ובצה:

22 יסכהו צאלים צללו   יסבהו ערבי־נחל: יסכוהו ק

23 הן יעשק נהר ולא יחפוז יבטח   כי יגיח ירדן אל־פיהו:

24 בעיניו יקחנו   במוקשים ינקב־אף:

25 תמשך לויתן בחכה   ובחבל [2]תשקיע לשנו:

26 התשים אגמון באפו   ובחוח תקב לחיו:

27 הירבה אליך תחנונים   אם־ידבר אליך רכות:

28 היכרת ברית עמך   תקחנו לעבד עולם:

29 התשחק בו כצפור   ותקשרנו לנערותיך:

38b

16 הנה נא כחו במתניו   ואונו בשרירי בטנו:

17 יחפץ זנבו כמו ארז   גידי פחדו ישרגו: כ פחדיו ק

18 עצמיו אפיקי נחשה   גרמיו כמטיל ברזל:

19 הוא ראשית דרכי אל   העשו יגש חרבו:

20 כי בול הרים ישאו לו   וכל חית השדה ישחקו שם:

21 תחת צאלים ישכב   בסתר קנה ובצה:

---

[1] נהושה in נחִישה geändert.   [2] ע hg.

38b

22 יסכהו צאלים צללו ׃ יסבהו ערבי נחל׃

23 הן יעשק נהר לא יחפוז ׃ יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו׃

24 בעיניו יקחנו ׃ במוקשים ינקב אף׃

25 תמשך לויתן בחכה ׃ ובחבל תשקיע לשנו׃

26 התשים אגמן באפו ׃ ובחוח תקוב לחיו׃

27 הירבה אליך תחנונים ׃ אם ידבר אליך רכות׃

28 היכרת ברית עמך ׃ תקחנו לעבד עולם׃

29 התשחק בו כצפור ׃ ותקשרנו לנערתיך׃

38c

17 יחפץ זנבו כמו ארז ׃ גידי פחדו ישרגו׃

18 עצמיו אפיקי נחשה ׃ גרמיו כמטיל ברזל׃

19 הוא ראשית דרכי אל ׃ העשו יגש חרבו׃

20 כי בול הרים ישאו לו ׃ וכל חית השדה ישחקו שם׃

21 תחת צאלים ישכב ׃ בסתר קנה ובצה׃

22 יסכהו צאלים צללו ׃ יסבהו ערבי נחל׃

23 הן יעשק נהר לא יחפוז ׃ יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו׃

24 בעיניו יקחנו ׃ במוקשים ינקב אף׃

25 תמשך לויתן בחכה ׃ ובחבל תשקיע לשנו׃

26 התשים אגמן באפו ׃ ובחוח תקב לחיו׃

27 הירבה אליך תחנונים ׃ אם ידבר אליך רכות׃

28 היכרת ברית עמך ׃ תקחנו לעבד עולם׃

29 התשחק בו כצפור ׃ ותקשרנו לנערותיך׃

---

[1] כ in ב geändert [2] sm יחפץ

38a 30 יכרו עליו חברים יחצוהו בין כנענים:
31 התמלא בשכות עורו ובצלצל דגים ראשו:
32 שים־עליו ¹כפיך זכר מלחמה אל־תוסף:

38b 30 יכרו עליו חברים יחצוהו בין כנענים:
31 התמלא בשכות עורו ובצלצל דגים ראשו:
32 שים עליו כפיך זכר מלחמה אל תוסף:

39 Job 37. 38 nach A 39_{20}, or qu 680, Firk II 5

39a Job 37 12–38 36 nach A 39 20. Tafel 9.

39a 12 והוא מסבות מתהפך בתחבולתו לפעלם כל אשר יצום על פני תבל ארצה:
13 אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו:
14 האזינה זאת איוב עמד והתבונן נפלאות אל:
15 התדע בשום אלוה עליהם והופיע אור עננו:
16 התדע על מפלשי עב מפלאות תמים דעים: (margin: יתדע הלין ב)
17 אשר בגדיך חמים ²בהשקט ארץ מדרום:
18 תרקיע עמו [לשחקים] חזקים כראי מוצק:
19 הודיענו [מה נאמר לו] לא נערך מפני חשך:
20 [היספר לו כי אדבר] אם אמר איש כי יבלע:
21 [ועתה לא ראו אור] בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם:
22 [מצפון זהב] יאתה על אלוה נורא הוד: (margin: זהב בסים)
23 שדי לא מצאנהו שגיא כח ומשפט ורב צדקה לא יענה: (margin: בדינשא)
24 לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב:

---

¹ in כפך geändert. ² יקיט" war geschrieben, י ist ausradiert.

ל ל ל 30 יִכְּר֣וּ עָ֭לָיו חַבָּרִ֑ים יֶ֝חֱצ֗וּהוּ בֵּ֣ין כְּֽנַעֲנִֽים׃ 38c

ל 31 הַֽתְמַלֵּ֣א בְשֻׂכּ֣וֹת עוֹר֑וֹ וּבְצִלְצַ֖ל דָּגִ֣ים רֹאשֽׁוֹ׃

ל 32 שִׂים־עָלָ֥יו כַּפֶּ֑ךָ זְכֹ֥ר מִ֝לְחָמָ֗ה אַל־תּוֹסַֽף׃

אל פיהו ב̇ דק̇ יבטח (40_{23}) טמן קדמ̇: ($Prv\ 19_{24}$) בחכה ב̇ דק̇ כלה ($Hab\ 1_{15}$) תמשך (40_{25})׃ כצפור נ̇ דק̇ התשחק (40_{29}) לנוד ($Prv\ 26_2$) צוד ($Thr\ 3_{52}$) תלצ̇ סימן: לנערותיך ב̇ דק̇ ותקשרני (40_{29}) וחיים ($Prv\ 27_{27}$) קדמ̇ של̇: כנענים ג̇ דק̇ אשר כנענים (Ob 20) בין כנענים (40_{30}) ותכנע ($Neh\ 9_{24}$)׃

31 הַֽתְמַלֵּ֣א בְשֻׂכּ֣וֹת עוֹר֑וֹ וּבְצִלְצַ֖[ל דגים ראשו׃ 38d

32 שִׂים־עָלָ֥יו כַּפֶּ֑ךָ זְכֹ֥ר מִלְחָמָ[ה אל תוסף׃

41 1 הֵן־תֹּחַלְתּ֣וֹ נִכְזָ֑בָה הֲגַ֖ם אֶל־[מראיו יטל׃

חפץ דק̇ בע (40_{11})׃ עברות דק̇ (40_{11})׃ והשפילהו כתיב ודק̇ (40_{11})׃ . . . . . . בחכה ב̇ דק̇ כלה ($Hab\ 1_{15}$) תמשך (40_{25})׃ לנערותיך ב̇ דק̇ ותקשרנו (40_{29}) [וחיים] ($Prv\ 27_{27}$)

39b Job 37 12—38 15 nach or qu 680. Tafel 2.

בתח̇ ולותיו ק̇ 12 וְה֤וּא מְסִבּ֨וֹת ׀ מִתְהַפֵּ֣ךְ בְּתַחְבּוּלֹתָ֣ו לְפָעֳלָ֑ם 39b

כֹּ֖ל אֲשֶׁ֥ר יְצַוֵּ֨ם ׀ עַל־פְּנֵ֖י תֵבֵ֣ל אָֽרְצָה׃

13 אִם־לְשֵׁ֥בֶט אִם־לְאַרְצ֑וֹ אִם־לְ֝חֶ֗סֶד יַמְצִאֵֽהוּ׃

14 הַאֲזִ֣ינָה זֹּ֣את אִיּ֑וֹב עֲ֝מֹ֗ד וְהִתְבּוֹנֵ֤ן ׀ נִפְלְא֬וֹת אֵֽל׃

15 הֲ֭תֵדַע בְּשׂוּם־אֱל֣וֹהַּ עֲלֵיהֶ֑ם וְ֝הוֹפִ֗יעַ א֣וֹר עֲנָנֽוֹ׃

16 הֲ֭תֵדַע עַל־מִפְלְשֵׂי־עָ֑ב מִ֝פְלְא֗וֹת תְּמִ֣ים דֵּעִֽים׃

17 אֲשֶׁר־בְּגָדֶ֥יךָ חַמִּ֑ים בְּהַשְׁקִ֥ט אֶ֝֗רֶץ מִדָּרֽוֹם׃

18 תַּרְקִ֣יעַ עִ֭מּוֹ לִשְׁחָקִ֑ים חֲ֝זָקִ֗ים כִּרְאִ֥י מוּצָֽק׃

19 ה֭וֹדִיעֵנוּ מַה־נֹּ֣אמַר ל֑וֹ לֹ֥א נַ֝עֲרֹ֗ךְ מִפְּנֵי־חֹֽשֶׁךְ׃

20 הַיְסֻפַּר־ל֭וֹ כִּ֣י אֲדַבֵּ֑ר אִם־אָ֥מַר אִ֝֗ישׁ כִּ֣י יְבֻלָּֽע׃

39a

בלי דעת ב[1]
מי זה ודומ
אזר נא[2] ודומיה הס בע
ביסדי[3] ביסדו זד דק וחס
הטבעו[4] ב וחס על מה בטרס
ויריעו[5] ב של ברן יחד וכל ארין (?)
בשומי[6] ב את פני ענן

1 38 ויען יהוה את איוב מן הסערה ויאמר:
2 מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת:
3 אזר נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני:
4 איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה:
5 מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו:
6 על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה:
7 ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים:
8 ויסך בדלתים ים בגיחו מרחם יצא:
9 בשומי ענן לבושו וערפל חתלתו:
10 ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים:
11 ואמר עד פה תבוא ולא תסיף ופא ישית בגאון גליך:

39c Job 381—10 nach Firk II 5. (Tafel 15.)

39c

1 38 ויען יהוה את איוב [8]מן הסערה ויאמר:
2 מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת:
3 אזר־נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני:
4 איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה:
5 מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו:
6 על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה:

---

[1] Job 38_2 42_3 — [2] Job 38_3 40_7 — [3] Job 38_4 Esr 3_{12} — [4] Job 38_6 Prv 8_{25} — [5] Job 38_7; die andere Stelle ist vielleicht 2 Chr 13_{15}, dann müßte man etwa וכל ישראל lesen. Aber ויריעו ist, wenigstens in unsern Texten *plene* geschrieben auch Jos 6_{20} Jud 7_{21} — [6] Ez 15_7 Job 38_9 — [7] darüber etwa כת בכתי? [8] corr. in מנ

39b

21 ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים   ורוח עברה ותטהרם:

22 מצפון זהב יאתה   על אלוה נורא הוד:

23 שדי לא מצאנהו   שגיא כח

ומשפט ורב צדקה   לא יענה:

24 לכן יראוהו אנשים   לא יראה כל חכמי לב:

1,38 ויען יהוה את איוב מן הסערה ויאמר:

2 מי זה מחשיך עצה במלין   בלי דעת:

3 אזר נא כגבר חלציך   ואשאלך והודיעני:

4 איפה היית ביסדי ארץ   הגד אם ידעת בינה:

5 מי שם ממדיה כי תדע   [1]או מי נטה עליה קו:

6 על מה אדניה הטבעו[1]   או מי ירה אבן פנתה:

7 ברן יחד כוכבי בקר   ויריעו כל בני אלהים:

8 ויסך בדלתים ים   בגיחו מרחם יצא:

9 בשומי ענן לבשו   וערפל חתלתו:

10 ואשבר עליו חקי   ואשים בריח ודלתים:

11 ואמר עד פה תבוא ולא תסיף   ופא ישית בגאון גליך:

39c

7 ברן יחד כוכבי בקר   ויריעו כל בני אלהים:

8 ויסך בדלתים ים   בגיחו מרחם יצא:

9 בשומי ענן לבושו   וערפל חתלתו:

10 ואשבר עליו חקי   ואשים בריח ודלתים:

[1]–[1] in Ms ausgelassen und später nachgetragen.

39a 12 המימיך צוית בקר   ידעת השחר מקמו:

13 לאחז בכנפות הארץ   וינערו רשעים ממנה: [1] רשעים / מרשעים כת

14 תתהפך כחמר חותם   ויתיצבו כמו לבוש:

15 וימנע מרשעים אורם   וזרוע רמה תשבר:

16 הבאת עד נבכי ים   ובחקר תהום התהלכת: הבאת[2] / הלין ב

17 הנגלו לך שערי מות   ושערי צלמות תראה:

18 התבננת עד רחבי ארץ   הגד אם ידעת כלה:

19 [3]איזה הדרך ישכן אור   וחש[ך איזה מקמו:]

20 כי תקחנו אל גבולו   וכי תב[ין נתיבות ביתו:]

21 ידעת כי אז תולד   ומספר [ימיך רבים:]   [4]יתולד / לצרה יולד / דק

22 הבאת אל אצרות שלג   ואוצרות [ברד תראה:]

23 אשר חשכתי לעת צר   ליום קרב [ומלחמ]ה:

24 [3]איזה הדרך יחלק אור   יפץ קדים על[י ארץ:]

25 מי פלג לשטף תעלה   ודרך לחזיז קלות:

26 להמטיר על ארץ לא איש   מדבר לא אדם בו:

27 להשביע שאה ומשאה   ולהצמיח [5]מוצא דשא: [6] מוצא ג / והכפירה והמוצה / ולהצמיח ותדע / קד הי

28 היש למטר אב   או מי הוליד אגלי טל:

---

[1] Job $38_{13 \cdot 15}$ — [2] Job $38_{16 \cdot 22}$ [3] so! — [4] Die Note soll vielleicht angeben, wo diese Form mit *Ṣērē* vorkommt. Ausser der Pausa müsste man Pat. in der letzten Silbe erwarten, vgl. MT 66. Die beiden angezogenen Stellen sind offenbar Job 38_{21} und Prv 17_{17}; aber Job 15_7 schreibt die Berl. Hs. mit Recht *Ṣērē*, und Job 11_{12} würde man es beim Versende auch erwarten — [5] ו hg. — [6] Jos 18_{26} Job 38_{27} Da 9_{25} —

39b

12 המימך צוית בקר — ידעת השחר מקמו:

13 לאחז בכנפות הארץ — וינערו רשעים ממנה:

14 תתהפך כחמר חותם — ויתיצבו כמו לבוש:

15 וימנע מרשעים אורם — וזרוע רמה תשבר:

39a

29 מבטן מי יצא הקרח — [1]וכפר שמים מי ילדו:

30 כאבן מים יתחבאו — [2]ופני תהום יתלכדו:

31 התקשר [3]מעדנות כימה — או משכות כסיל תפתח:

32 התציא מזרות בעתו — ועיש על בניה תנחם:

33 [4]הידעת חקות שמים — אם תשים משטרו בארץ:

34 התרים לעב קולך — ושפעת מים תכסך:

35 התשלח ברקים [5]וילכו — ויאמרו לך הננו:

36 מי שת בטחות חכמה — או מי נתן לשכוי בינה:
(כת [בענ]ין ודק)

Margin notes: [1] אור וכפר שמים חס בע וכפרי זהב חס בכפרי — [2] יתלכדו ב ופני תהום איש באחיהו — [3] מעדנות ב אנג התקשר קד חס — [4] הידעת הלין בסים — [5] וילכו ב וינהגו ברקים

40 Job 4—6 nach Firk II 1546, or qu 680, or 2373

40a Job 4—6 nach Firk. II 1546. Tafel 1

40a

1,4 ויען אליפז התימני ויאמר

2 הנסה דבר אליך תלאה — ועצר במלין מי [6]יוכל° (דק וחס; כול של)

3 הנה יסרת רבים — וידים רפות תחזק°

4 [7]כשל יקימון מליך — וברכים כרעות תאמץ° (דק ושל)

5 כי [8]עתה תבוא אליך ותלא — תגע עדיך ותבהל° (אלף בע; דק)

2, 4 הנסה ב דק או הנסה (Dt 4_{34}) דבר (4_2)°

---

[1] Ex 16_{14} Job 38_{29} Esr 8_{27} — [2] Job 38_{30} 41_9 — [3] 1 S 1_{32} Job 38_{31} — [4] vgl. Job 39_1 — [5] 1 S 30_{22} Job 38_{35} — [6] a. r. Gr. [7] sm. כושל — [8] ת ausrad.

40a

כת ודק	[כ]ב
6 הלא יראתך כסלתך	תקותך ותם דרכיך
7 זכר נא מי הוא נקי אבד	ואיפה ישרים נכחדו
8 כאשר ראיתי חרשי און	²וזרעי ³עמל יקצרהו
9 מנשמת אלוה יאבדו	ומרוח אפו יכלו
10 שאגת אריה וקול שחל	ושני כפירים נתעו
11 ליש] אבד מבלי טרף	ובני לביא יתפרדו
דק והס	דק
12 ואל]י דבר יגנב	ותקח אזני שמץ מנהו
13 בשע[פים מחזינות ⁴לילה	בנפל תרדמה על אנשים
	דק ושל
14 פחד ק]ראני ורעדה	ורב עצמתי הפחיד
	דק בשין כת
15 ורוח על] פני ⁵יחלף	תסמר שערת ⁶ב[שר]י
16 יעמד ולא] אכיר מראהו	תמונה לנגד עיני
דממה וקו]ל אשמע	17 האנוש מאלוה יצדק
דק והס
אם מעשהו יטהר גבר	18 הן בעבדיו לא יאמין
דק והס
ובמלאכיו ישים תהלה	19 אף שכני בתי חמר
כול ושל	דק ושל
אשר בעפר יסודם	ידכאום לפני עש
20 מבקר לערב יכתו	מבלי משים לנצח יאבד]ו
21 הלא נסע יתרם בם	ימותו ולא בחכמה

7, 4 ואיפה ב׳ הי בסיפ זכר נא (4_7) היית (38_4)° 11, 4 יתפרדו ב׳ ובני לביא (4_{11}) יתלכדו (41_9)°

12, 4 שמץ ב׳ דק [מנהו (4_{12}) ומה (26_{14})]° 12, 4 ואלי ב׳ בריש פסו יגנב (4_{12}) יאספו (Esr 9_4)°

---

[1] ב sicher; danach ם oder ח der 3. Buchstabe ist nicht zu erkennen [2] über עי rad. [3] נ wohl sm, viell. auch ˂˂ [4] corr. in לי [5] über י rad. [6] שר kaum kenntlich auf rad. Gr. Es liegt wohl eine Verschreibung vor.

40b Job 4 1—5 22 6 17—30 nach or qu 680.

1 ויען אליפז התימני ויאמר

40b	2 הנסה דבר אליך תלאה	[ועצר במלין מי יוכל:
	3 [1]והנה יסרת רבים	[וידים רפות תחזק:
	4 כושל יקימון מליך	וב[רכים כרעות תאמץ:
	5 כי עתה תבוא אליך ותלא (אלף בע)	תגע [עדיך ותבהל:
	6 הלא יראתך [2]כסלתך (דק)	תקותך [ותם דרכיך:
	7 זכר נא מי הוא נקי אבד	ואיפה י[שרים נכחדו:
	8 כאשר ראיתי חרשי און	וזרעי עמל [יקצרהו:
	9 מנשמת אלוה יאבדו	ומרוח אפו [יכלו:
	10 שאגת אריה וקול שחל	ושני כפירים נ[תעו:
	11 ליש אבד מבלי טרף	ובני לביא יתפרדו:
	12 ואלי דבר יגנב (דק וחס)	ותקח אזני שמץ מנהו:
	13 בשעפים מחזיונות לילה	בנפל תרדמה על אנשים:
	14 פחד קראני ורעדה	ורב עצמותי הפחיד:
	15 ורוח על פני יחלף	תסמר שערת בשרי:
	16 יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני	דממה וקול [4]אשמע:
	17 האנוש מאלוה יצדק	אם מעשהו יטהר גבר:
	18 הן בעבדיו לא יאמין	ובמלאכיו ישים תהלה:
	19 אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם	[5]ידכאום לפני עש:
	20 מבקר לערב יכתו	מבלי משים לנצח יאבדו:

Randnoten: …מין ב̇ דק מנהו (4 2) — …וסה (26 14) — …ועפ[ים] (4 13) — …ן שעפי ישיבוני (20 2) — …שין כת — …ת בשין כת בע (4 15)

יתפרדו ב̇ דק ובני לביא (11) ויתלכדו (41 9). [ואלי]ב̇ בריש פסוק יגנב (12) יאספו (Esr 9 4)

---

[1] Die Vocale der drei Worte v. sp. H. übermalt. [2] ◌֫ pr. nicht sicher.
[4] über ש stand urspr. wohl ein Vokal, viell. ◌֫. [5] über ד rad.

40a

כת ודק — דק וחס

1 5 קרא נא היש עונך — ואל מי מקדשים תפנה°

דק וחס

2 כי לאויל יהרג כעש — ופתה תמית קנאה°

דק ושל

3 אני ראיתי אויל משריש — ואקב נוהו פתאם°

כול חס — דק

4 ירחקו בניו מישע — וידכאו בשער ואין מציל°

[ה]

5 אשר יקצירו רעב יאכל — ואל מצנים יקחהו

כת ודק — [ ]

ישאף צמים חילם° — 6 כי לא יצא מעפר און (וישאף ז ק)

ומאדמה לא יצמח עמל° — 7 כי אדם לעמל יולד

כול של — דק

ובני רשף יגביהו עוף° — 8 אולם אני אדרש אל אל

דק

ואל אלהים אשים דברתי° — 9 עשה גדלות ואין חקר

נפלאות עד אין מספר [ ]° — 10 הנתן מטר על פני ארץ

דק

ושלח מים על פני חוצות° — 11 לשום שפלים למרום

כול חס — כול של, דק

וקדרים שגבו ישע° — 12 מפר מחשבות ערומים

חס (ס) בע — דק חס, כול חס

ולא תעשנה ידיהם תשיה° — 13 לכד חכמים בערמם

דק, דק, דינרא — דק

ועצת [2]נפתלים נמהרה° — 14 יומם יפגשו [חושך

חס בכתיבי

וכלילה ימששו בצהרים° — 15 [3]וישע מחרב מפי[הם

5, 2. כעש ד̇ בשון כי לאויל (5_2) לי שקול (6_2) ותרב (10_{17}) ותכח (17_7)°

5, 5. צמים ב̇ דק ישאף (5_5) יחוק (18_9)°

5, 9. קדם ואין נפלאת (5_9) [בתר אין ונפלאת (9_{10})]°

5 .]עילי זל סימן°

---

[1] ausradiert [2] corr. in נפ׳ [3] sm. ist also wohl וישע gemeint.

21 הלא נסע יתרם בם | ימותו ולא בחכמה: 40b

5 1 קרא נא היש עונך | ואל מי מקדשים תפנה:

2 [1]כי[ן לאויל יהרג כעש | ופתה תמית קנאה: — פתה ב והס תמית ([2]2 שפתיו (Prv 20,19)

3 א]ני ראיתי אויל משריש | ואקוב נוהו פתאם:

4 י]רחקו בניו מישע | וידכאו בשער ואין מציל:

5 אשר קצירו רעב יאכל ואל מצנים יקחהו | ישאף צמים חילם: — ב ושאף ק

6 כי לא יצא מעפר און | ומאדמה לא יצמח עמל:

7 כי אדם לעמל יולד | ובני רשף יגביהו עוף:

8 ואולם אני אדרש אל אל | ואל אלהים אשים דברתי:

9 עשה גדלות ואין חקר | נפלאות עד אין מספר:

10 הנתן מטר על פני ארץ | ושלח מים על פני חוצות:

11 ל]שום שפלים למרום | וקדרים שגבו ישע:

12 מפר מחשבות ערומים | ולא תעשנה ידיהם [2]תשיה:

13 לכד חכמים בערמם | ועצת נפתלים נמהרה:

14 יומם יפגשו חושך | וכלילה ימששו בצהרים:

15 וישע מחרב מפיהם | ומיד חזק אביון:

16 ותהי [3]לדל תקוה | ועלתה קפצה פיה:

17 ה]נה אשרי אנוש יוכחנו אלוה | ומוסר שדי אל תמאס:

18 כי הוא יכאיב ויחבש | ימחץ [4]וידו תרפינה:

19 בשש צרות יצילך | ובשבע לא יגע בך [רע:

---

[1] Der rechte u. untere Rand der folg. Seite fehlt. [2] urspr. "תו; ו ausrad. [3] so! [4] beide Seitenränder fehlen hier, somit auch die masor. Notiz.

40a

ומיד חזק אביון°   16 ותהי לדל תק]וה

ועלתה קפצה פיה°   17 הנה אשרי אנוש יוכ]חנו אלוה

ומוסר שדי אל תמאס°   18 כי הוא יכא]יב ויחבש

ימחץ [1]וידו [2]תרפינה°   19 בשש [צרות יצילך   ידיו [1] ק

ובש]בע לא יגע בך רע°   20 ברעב פדך ממות

[3]ובמל]חמה מידי חרב°   21 בשוט לשון תחבא

ולא ת]ירא משד כי יבוא°   22 לשד ולכפן תשחק

ומח]ית הארץ אל תירא°   23 כי עם אבני השדה בריתך

וחית השדה השלמה לך°   24 וידעת כי שלום אהלך

ופקדת נוך ולא תחטא°   25 וידעת כי רב זרעך

וצאצאיך כעשב הארץ°   26 תבוא בכלח אלי קבר

כעלות גדיש בעתו°   27 הנה [3]זאת חקרנוה כן היא

[4]שמענה ואתה דע [5]לך°

1,6 ויען איוב ויאמר°

2 לו שקול ישקל כעשי°   והיתי במאזנים ישאו יחד°

3 כי עתה מחול ימים יכבד   על [3]כן דברי לעו°

5, 6 בלילו נ דק אם יגעה שור (6_5) תשכן באהלו (18_{15}) בשרה בלילו (24_6) בלילו חדה מילתא°

[1] so! — [2] sm "תרפ — [3] über ח ein Strich — [4] der Akzent ist getilgt — [5] שמענה sm., über ענה radiert — [6] sm. לך

40b

20 [ברעב] פדך ממות	ובמלחמה מידי חרב:
21 בשו]ט לשון תחבא	ולא תירא [משד כי יבוא:
22 לשד] ולכפן תשחק	[ומחית הארץ אל תירא:

40a

4 כי חצי שדי עמדי	אשר חמתם שתה רוחי
בעותי אלוה יערכוני	5 הינהק פרא עלי דשא
אם יגעה שור על בלילו	6 היאכל תפל מבלי מלח
אם יש טעם בריר חלמות	7 מאנה לנגוע נפשי
המה כדוי לחמי	8 מי יתן תבוא שאלתי
ותק]ותי יתן אלוה	9 ויאל אלוה [1]וידכאני

40c Job 6 nach or 2373.

1 ויען איוב ויאמר:

40c

2 לו שקול ישקל [2]כעשי	והיתי במאזנים ישאו יחד:
3 כי עתה מחול ימים יכבד	על כן דברי לעו:
4 כי חצי שדי עמדי אשר חמתם שתה רוחי	בעותי אלוה יערכוני:
5 [3]הינחק פרא עלי [4]דשא	אם יגעה שור על בלילו:
6 היאכל תפל מבלי מלח	אם יש טעם בריר חלמות:
7 מאנה [5]לנגוע נפשי	המה כדוי לחמי:
8 מי יתן תבוא שאלתי	[6]ותקותי יתן אלוה:
9 ויאל אלוה וידכאני	יתר ידו ויבצעני:

[1] aus dem über כ stehenden ֱ ist sm ֵ gemacht [2] urspr. ס in ש verwandelt, dann שי hg. [3] so! [4] im א oben ein Punkt [5] "ג"sm. [6] "ותק" sm

40a יתר יד]ו ויבצעני 10 ותהי עוד נחמתי

ואסלד]ה בחילה לא יחמול כי לא כחדתי אמרי קדוש

11 מה כח]י כי איחל ומה קצי כי [1]אאריך נפשי

12 אם כח אב]נים כחי אם בשרי נחוש

13 האם אין] עזרתי בי ותשיה נדחה ממני

14 למס מרעהו ח]סד ויראת שדי יעזוב

15 אחי בגדו כמו נחל כאפיק נחלים יעברו

16 הקדרים מני קרח עלימו יתעלם שלג

17 בעת [2]יזרבו נצמתו בחמו נדעכו ממקומם

18 ילפתו ארחות דרכם יעלו בתהו ויאבדו

19 [3]הביטו ארחות תמא הליכת שבא קוו למו

20 בשו כי [4]בטח באו עדיה ויחפרו

21 כי [5]עתה הייתם [6]לו תראו [7]חתת ותיראו[8]

22 הכי אמרתי הבו לי ומכחכם שחדו בעדי

23 ומלטוני מיד צר ומיד עריצים [9]תפדוני

9, 6 ויתר ב דק תמים (2 Sam 22_{33}) . . . . (Hab 3_6)?°

19, 6 תימא ויהביטו (l :הביטו) תמא (6_{19})°

---

1 vielleicht "אאר" 2 nicht sicher; jetzt radiert und durch ‾ ersetzt.

3 in · geändert 4 sm בטח 5 ת in verwandelt 6 ז in ׃ verwandelt

7 pr. in ‾ verwandelt 8 sm — 9 über פ radiert; viell. urspr. פ

40c

10 ותהי עוד נחמתי ואסלדה בחילה לא יחמול כי לא כחדתי אמרי קדוש:

11 מה כחי כי איחל ומה קצי כי אאריך נפשי:

12 אם כח אבנים כחי אם בשרי נחוש:

13 האם אין [1]עזרתי בי ותשיה נדחה ממני: (Nu 17₂₈)

14 למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזוב:

15 אחי בגדו כמו נחל כאפיק נחלים יעברו:

16 הקדרים מני קרח עלימו יתעלם שלג:

17 בעת יזרבו נצמתו בחמו נדעכו ממקומם:

18 ילפתו ארחות דרכם יעלו בתהו ויאבדו:

19 הביטו ארחות תמא הלכות שבא קוו למו:

20 בשו כי בטח באו [2]עדיה ויחפרו:

21 כי עתה הייתם לא תראו חתת ותיראו:

22 הכי אמרתי הבו לי ומכחכם [3]שחדו בעדי:

23 ומלטוני מיד צר ומיד עריצים תפדוני:

40b

17 בעת יזרבו נצמתו בחמו נדעכו ממקומם:

18 ילפתו ארחות דרכם יעלו בתהו ויאבדו:

19 הביטו ארחות תמא הליכת שבא קוו למו:

20 בשו כי בטח באו עדיה ויחפרו:

21 כי עתה הייתם לו תראו חתת ותיראו:

22 הכי אמרתי הבו לי ומכחכם שחדו בעדי:

---

[1] urspr. wohl "עז" [2] "ד" sm. [3] jetzt "שח"

דק ושל ת

40 24 הורני ואני אחריש ומה שגיתי הבינו לי

25 מה נמרצו אמרי ישר ומה יוכיח הוכח מכם

26 הלהוכח מלים תחשבו ולרוח אמרי נאש

27 אף על יתום תפילו ותכרו[1] על ריעכם

פנו ק

28 ועתה הואילו[2] פנו בי ועל פניכם אם אכזב

ושובו ק

29 שובו נא אל תהי עולה ושובי עוד צדקי בה

30 היש בלשוני עולה אם חכי לא יבין הות

26, 6 הלהוכח (6_{26}) הוכח לחכם (Prv 9_8) דק ושלי

26, 6 מלים יא בסיפ הלהוכח (6_{26}) הלא הם (8_{10}) הוכיח (15_3) אחבירה (16_4) תוגיון (19_2) ארעה (23_5) שרים (29_9) תחקרון (32_{11}) [העתיקו (32_{15})] כי מלתי (32_{18}) כתר (36_2)

27, 6 ריעכם דק ושל (6_{17}) לענין רע ולענין כול לישני

40c 24 הורוני ואני אחריש ומה[3] שגיתי הבינו לי:

25 מה נמרצו אמרי ישר ומה יוכיח הוכח מכם:

26 הלהוכח מלים[4] תחשבו ולרוח אמרי[5] נאש:

27 אף על יתום תפילו ותכרו על ריעכם:

פנו ק

28 ועתה הואילו[6] פני בי ועל פניכם אם אכזב:

ושובו ק

29 שבו נא אל תהי עולה ושבי עוד צדקי בה:

30 הישׁ בלשוני עולה אם חכי לא יבין הות:

---

[1] ק in : verwandelt [2] י hg [3] מ' sm [4] urspr. wohl ת" [5] es war נו" geschr. [6] es war פנו geschr.

40c — בלילו ג דק אם ינעה שור (Job 6_5) תשכן באהלי (18_{15}) בשדה בלילו (Job 24_6) —
האם ב תמנו (Nu 17_{28}) עזרתי (Job 6_{13})
מלים יא בסיפ הלהוכח (6_{26}) הלוא הם (8_{10}) הוכיח (15_3) אחבירה (16_4) [תוניון (19_2)]
ארעה (23_5) שרים (29_9) תחקרון מלים (32_{11}) העתיקו (32_{15}) כי מלאתי (32_{18}) כתר (36_2)

23 וּמַלְּטוּנִי מִיַּד צָר — וּמִיַּד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי: 40b
24 הוֹרוּנִי וַאֲנִי אַחֲרִישׁ — וּמַה שָּׁגִיתִי הָבִינוּ לִי:
25 מַה נִּמְרְצוּ [1]אִמְרֵי יֹשֶׁר — וּמַה יּוֹכִיחַ הוֹכֵחַ מִכֶּם:
26 הַלְהוֹכַח מִלִּים תַּחְשֹׁבוּ — וּלְרוּחַ אִמְרֵי נֹאָשׁ:
27 אַף עַל יָתוֹם תַּפִּילוּ — וְתִכְרוּ עַל רֵיעֲכֶם:
28 וְעַתָּה הוֹאִילוּ [2]פְנוּ בִי — וְעַל פְּנֵיכֶם אִם [3]אֲכַזֵּב:
29 שׁוּבוּ נָא אַל תְּהִי עַוְלָה — [2]וְשׁבִי עוֹד צִדְקִי בָהּ: (ושובו ק)
30 הֲיֵשׁ בִּלְשׁוֹנִי עַוְלָה — אִם חִכִּי לֹא יָבִין הַוּוֹת:

41 Psalm 10_{13-18}, 12_{1-7} nach A 39_{12}.

13 . . . .
אָמַר בְּ[לִבּוֹ] לֹא תִדְרֹשׁ: — 14 רָאִתָה [. . . 41
תַּ[בִּיט] לָתֵת [בְּיָדֶךָ] — עָלֶיךָ יַעֲזֹב חֵלֶכָה
יָתוֹם אַתָּה [הָיִיתָ עוֹזֵר]: — 15 שְׁבֹר זְרוֹעַ רָשָׁע
וָרָע תִּדְרוֹשׁ רִשְׁעוֹ בַּל [תִּמְ]צָא: — 16 יהוה מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד

[1] י hg. [2] so! [3] jetzt אֲכַזֵּב, doch sind alle drei Vokale corr.

41 אבדו גוים מארצו: 17 תאות ענוים שמעת יהוה
תכין לבם תקשיב [אזנך]: 18 לשפט יתום ודך
בל יוסיף עוד לערץ אנוש מן הארץ:

1,12 למנצח על] השמינית מזמ[ור לדוד:
2 הושיעה יהוה כי גמר חסיד כי פס[ו אמונים מ]בני [אדם:
3 שוא ידברו איש את רעהו שפת חלקות
בלב ולב ידברו: 4 יכרת יהוה כל שפתי חלקות
לשון מדברת גדלות: 5 אשר אמרו ללשננו נגביר ל ל ל
שפתינו אתנו מי אדון לנו: 6 משד עניים מאנקת אביונים
עתה אקום יאמר יהוה אשית בישע יפיח לו:
7 אמרות יהוה [אמרות] טהרות כס[ף צרוף בעליל לארץ ל

42 Job 15 nach A 39_{12} und or qu 680
42a Job 15 4—6. 22—24 nach A 39 12.

42a 4 אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל:
5 כי יאלף עונך פיך ותבחר לשון ערומים:
6 ירשיעך פיך ולא אני ושפתיך יענו בך:
22 לא יאמין שוב מני חשך וצפו הוא אלי חרב:
23 נדד הוא ללחם איה ידע כי נכון בידו יום חשך:
24 יבעתהו צר ומצוקה תתקפהו כמלך עתיד לכידור:

היחיה דק (14_{4}): הליפתי דק (14_{14}): נופל כול חס בר מן הר נופל (14_{18}) דהוא ש[ל]: [הראיש]ון דק (15_{7}): הבסוד דק (15_{8}): ירזמון דק ושל (15_{12}): ונאלח דק (15_{16}): לכידור דק (15_{24}):

42b Job 15 4—6. 22—24 nach or qu 680

42b

4 אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל׃

5 כי יאלף [1] עונך פיך ותבחר לשון ערומים׃

6 ירשיעך פיך ולא אני ושפתיך יענו בך׃

22 לא יאמין שוב מני חשך [2] וצפוי הוא אלי חרב׃

23 נדד הוא ללחם איה ידע כי נכון בידו יום חשך׃

24 יבעתהו צר ומצוקה תתקפהו כמלך עתיד לכידור׃

ותגרע הלין בדק (vs 4.8)

43 Threni 1. 2. nach A 39_{18} und or qu 680

43a Threni 1 22—2 15 nach A 39 18

43a

22 תבא [כל] רעתם לפניך ועולל [למו] כאשר עוללת לי [על] כל פשעי כי רבות אנחתי ולבי דוי׃

1, 2 איכה יעיב [בא]פו אדני את בת ציון [ה]שלך משמים ארץ [תפארת יש]ראל ולא [זכר הדם ר]גליו ביום אפו׃ 2 בלע אדני לא חמל את כל נאות יעקב הרס בעברתו מבצרי בת יהודה הגיע [לארץ] חלל ממלכה ושריה׃ 3 גדע [בחרי אף] כל קרן ישראל [השיב] אחור

43b Threni 1 22—2 15 nach or qu 680

43b

22 תבא כל רעתם לפניך ועולל למו כאשר עוללת לי על כל פשעי כי רבות אנחתי ולבי דוי׃

1, 2 איכה יעיב באפו אדני את בת ציון השליך משמים ארץ תפארת ישראל ולא זכר הדם רגליו ביום אפו׃ 2 בלע אדני לא חמל את כל נאות יעקב הרס . . .

---

[1] über נ radiert — [2] urspr. war ״פו geschrieben

43 ימינו מפני [אויב . . . .

6 ויחמס כגן שכו שחת מעדו שכח יהוה בציון מועד ושבת וינא[ץ בזעם] אפו מלך וכהן: 7 זנח אדני מזבחו [נאר] מקדשו הסגיר ביד [אויב] חומת ארמנותיה קול נתנו בבית יהוה כיום מועד: . . . ב דק לללל ל ל

10 ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון העלו עפר על] ראשם [חגרו שקים הורידו לארץ [ראשן בתו]לת ירושלם: 11 כלו [בדמעות] עיני חמר מרו מעי [נשפך] לארץ כבדי על שבר בת עמי בעטף עולל ויונק [ברחבות] קריה:

12 לאמתם יאמרו איה דגן ויין בהתעטפם [כחלל ברחבות] עיר [ל] בהשתפך נפשם [אל] חיק אמתם: . . . 14 נביאיך חזו לך שוא ותפל] ולא גלו על עונך להשיב שביתך ויחזו לך משאות שוא ומדוחים: 15 ספקו עליך כפים כל עברי דרך שרקו וינעו ראשם על בת ירושלם הזאת העיר שיאמרו כלילת יפי מ[שוש לכל הארץ: ב ל ק ל ה בק

כאויב הלין ב׳ דמשתבשין בהון (vs. 4. 5.)° נביאיך (2_{14}) נביאיה כול שלם° הוזאת (15) . . .

43 6 ויחמס כגן שכו שחת מעדו שכח יהוה [בציון מועד ושבת וינאץ בזעם] אפו מלך וכהן: 7 זנח אדני מזבחו נאר מקד[שו הסגיר ביד אויב חומת] ארמנותיה קול נתנו כבית יהוה כיום מועד: . . .

10 ישבו לארץ יד[מו זקני בת ציון] העלו עפר על ראשם חגרו שקים הורידו לארץ ראשן בתולת ירו[שלם:] 11 כלו בדמעות עיני חמר מרו מעי נשפך לארץ כבדי על שבר בת עמי בעטף עולל ויונק ברחובות קריה: 12 לאמתם יאמרו איה דגן ויין בהתעטפם כחלל ברחובות עיר בהשתפך נפשם אל חוק אמתם: 13 מה אעודך מה אדמה לך יהבת ירושלם מה אשוה לך ואנחמך בתולת בת ציון כי גדול כים שברך מי ירפא לך:

43b 14 נביאיך חזו לך שוא ותפל ולא גלו על עונך להשיב שביתך ויחזו לך
משאות שוא ומדוחים: 15 ספקו עליך כפים כל עברי דרך שרקו וינעו
ראשם על בת ירושלם הזאת העיר שאמרו כלילת יופי משוש לכל הארץ:

ולא ב̇ דכת לא בע בלע (2_2) על צוארינו (Thr 5_5). בתולות ב̇ בסיפ ירושלם (2_{10}) בערי (5_{11}) בתולת כת. חומת ו̇ בבתי הסניר בור (2_7) ואהישבר (Neh 2_{13}) חומת כת היטיבה (Ps 51_{20}) ויבן (2 Chr 8_5) של דשל שמרי (Cant 5_7) ארוכה (Neh 4_1) חמות כת. לא חמלת ב̇ דק טבחת (2_{21}) הרגת (3_{43})

44. Dan 2 36—49 nach or qu 680

36 דנה חלמא [1]ופשרה נאמר קדם מלכא: 37 אנתה מלך מלכיא די
אלה שמיא מלכותא חסנא ותוקפא ויקרא יהב לך: 38 ובכל די דארין
בני אינשא חיות ברא ועוף שמיא יהב בידך והשלטך בכלהון אנתה הוא
ראשה די דהבא: 39 ובתרך תקום מלכו אחרי [2]ארעא מנך ומלכו תליתיא
אחרי די נחשא די תשלט בכל ארעא: 40 ומלכו רביעיא תהוי תקיפה
כפרזלא כל קבל די פרזלא מהדק וחשל כולא וכפרזלא די מרעע כל אילין
תדק ותרע: 41 ודי חזיתה רגליא ואצבעתא מנהון חסף די פחר ומנהון
פרזל מלכו פליגה תהוי ומן נצבתא די פרזלא להוא בה כל קבל די חזיתה
פרזלא מערב בחסף טינא: 42 ואצבעת רגליא מנהון פרזל ומנהון חסף
מן קצת מלכותא תהוי תקיפה ומנה תהוא תבירה: 43 די חזיתה פרזלא
מערב בחסף טינא מתערבין להון בזרע אינשא ולא להון דבקין דנה עם
דנה הא כדי פרזלא לא מתערב עם חספא: 44 וביומיהון די מלכיא אנון
יקים אלה שמיא מלכו די לעלמין לא תתחבל ומלכותה לעם אחרן לא
תשתבק תדק ותסיף כל אלין מלכותא והיא תקום לעלמיא: 45 כל קבל

[1] von den folgenden Worten sind die Vokale nicht mehr zu erkennen.
[2] das zweite א ausradiert.

44 די חזית די מטורא אתגזרת אבן די לא בידין והדקת פרזלא נחשא חספא כספא ודהבא אלה רב הודע למלכא מה די להוא אחרי דנה ויציב חלמא ומהימן פשרה:

46 באדין מלכא נבוכדנצר נפל על אנפוהי ולדניאל סגד ומנחה וניחוחין אמר לנסכה לה: 47 ענה מלכא לדניאל ואמר מן קשט די אלהכון הוא אלה אלהין ומרא מלכין וגלה רזין די יכלת למגלא רזא דנה: 48 [אדין] מלכא לדניאל רבי ומתנן רברבן שגיאן יהב לה והשלטה על כל מדינת בבל ורב סגנין על כל חכימי בבל: 49 ודניאל בעא מן מלכא

תהוה ג בהי פלינה (2_{44}) תקיפה (2_{43}) ארכה (4_{21}). מלכותא ב דק תדק (2_{44}) תשנא (7_{23}). אנפוהי (2_{46} 3_{19}) בדינשא ענפוהי ($4_{9\ 11\ 18}$) קיפיא ושל . וניחוחין דדניאל (2_{46}) חס עזרא של ואינון דק (6_{10})

45a Esther 3 13—15 nach A 38 14

13 . . . עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז: 14 פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתדים ליום הזה: 15 הרצים יצאו דחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה והמלך . . . . .

45b Esther 3 13—15 nach or qu 680

13 ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז: 14 פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה: 15 הרצים יצאו דחופים בדבר המלך והדת נתנה . . . [fol. 71a

נתון ג דק הכסף (Est 3_{11}) בלשכת (Neh 13_4) החכמה (2 Chr 1_{13}): עתידים ודומיה דק בסיפ קר עתדים כת בתר עתודים כת

46 Neh 8$_{5-9}$ nach A 39$_{16}$

5,8 ויפתח] עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה ולפתח[ו
עמדו] כל העם: 6 ויברך עזרא את יהוה האלהים הגדול ויענו כל העם
אמן אמן במעל ידיהם ויקדו וישתחוו ליהוה אפים ארצה: 7 וישוע ובני
ושרביה ימין עקוב שבתי הודיה מעשיה קליטא עזריה יוזבד חנן פלאיה
והלוים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם: 8 ויקראו בספר בתורת
האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא:

9 ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הספר והלוים המבינים
את העם לכל העם היום קדש הוא ליהוה אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו
כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה:

47 Neh 7$_{58-62}$ nach A 39$_{17}$

58 בני יעלא בני דרקון בני גדל: 59 בני שפטיה בני חטיל בני
פכרת הצביים בני אמי: 60 כל הנתינים ובני עבדי שלמה שלש מאות
תשעים ושנים:

אים ק

61 ואלה העולים מתל מלח תל חרשא כרוב אדון ואמר ולא יכלו
להגיד בית אבתם וזרעם אם מישראל הם: 62 בני דליה בני טוביה בני
נקודא שש מאות ארבעים ושנים:

48 1 Chr. 3—7 nach A 38$_{15}$ und or qu 680.

48a 1 Chr 3$_{15}$—4$_{26}$, 6$_{35}$—7$_{2}$ nach A 38$_{15}$

48a 15 . . . השלישי צ]דקיהו הרביעי ש[לום: 16 ובני יהוי]קים יכניה
בנו צדק]יה בנו: 17 ובני יכניה [אסר שא]לתיאל בנו: 18 [ומלכירם
ופדיה ושנאצר י[קמי]ה הושמע ונדביה: 19 ובני [פדיה] זרבבל ושמעי

ומלכירם דק בכים
וכתבא וקרא חדא

48a

ובן זרבבל משלם וחנניה ושלמית אחותם: 20 וחשבה ואהל וברכיה

וחסדיה יושב · חסד חמש: 21 ובן חנניה פלטיה [2]וישעיה בני רפיה בני

ארנן בני עבדיה בני שכניה: 22 ובני שכניה שמעיה ובני שמעיה חטוש

ויגאל ובריח ונעריה ושפט ששה: 23 ובן [נער]יה אליועיני וחזקיה

ועזריקם שלשה: 24 ובני אל[יו]עיני הודיוהו ואלישיב ופליה ועקוב ויוחנן

ודליה [ועני] שבעה: 1, 4 בני יהודה פרץ חצרון וכרמי ו[חור ושוב]ל:

2 וראיה בן שובל הליד את יחת ויחת הליד א[ת אחומי וא]ת להד אלה

משפחות הצרעתי: 3 וא[לה אבי] עיטם יזרעאל וישמא וידבש ושם

אחות[ם הצללפ]וני: 4 ופנואל אבי גדר ועזר אבי חושה אלה [בני חור

ב]כור אפרתה אבי בית לחם: 5 ולאשחור [אבי תקוע היו ש]תי נשים חלאה

ונערה: 6 ותלד לו [נערה את אחזם ואת] חפר ואת תימני ואת האחש[תרי

אלה בני נערה: 7 ובני חל]אה צרת יצחר ואתנן: 8 · · · · וא[ת

הצבבה ומשפחת אחר[חל . . . : 9 . . . .]מאחיו ואמו קראה [. . . :

10 . . . . . ויבא] אלהים [את אשר שאל]:

11 וכלוב [אבי שו]חה הוליד את מ[חיר הוא] אבי אשתון: 12 וא[שתון

הוליד] את בית רפא ואת פ[סח ו]את תחנה אבי ע[יר נחש] [7]אלה אנשי

רכה: 13 ובני קנז עתניאל ושריה ובני עתניאל חתת: 14 ומעונתי

הוליד את עפרה ושריה הוליד את יואב אבי גיא [8]חרשים כי חרשים היו:

15 ובני כלב בן יפנה עירו אלה ונעם ובני אלה וקנז: 16 ובני

Margin: בן ההוז׳ להוי[1] / בני זרבבל חנניה / נעריה עזרה הלסי — עיני אליועיני של — עיטם כול של / עטה כול (הכ)[5] / גדר ב חס ופנואל / וילבו[6] — [ויצחר / קו] — אשתון הלין ב / דק אשתון כח

---

[1] 1 Chr $3_{19\ 21\ 23}$ 4_{17} 7_{35} [2] rechts über ו noch ein Punkt. [3] 1 Chr $3_{23\ 24}$ 8_{20} [4] vgl. Neh 8_7 10_{11} [5] vgl. z. B. 1 Sam 28_{14} Ps 104_2 [6] 1 Chr 4_4 39 [7] hier war ein Wort von drei Buchstaben ausr. [8] ∴ nachgetr.

48b 1 Chr 3 15—4 24 nach or qu 680

. . . 3, 15 ובני יאשיהו הבכור יוחנן השני יהויקים השלשי צדקיהו
הרביעי שלום: 16 ובני יהויקים יכניה בנו צדקיה בנו: 17 ובני יכניה
[1]אסר שאלתיאל בנו: 18 ומלכי רם ופדיה ושנאצר יקמיה הושמע ונדביה:
19 ובני פדיה זרבבל ושמעי ובן זרבבל משלם וחנניה ושלמית אחותם:
20 וחשבה ואהל וברכיה וחסדיה יושב חסד חמש: 21 ובן חנניה פלטיה
וישעיה בני רפיה בני ארנן בני עבדיה בני שכניה: . . . . . 4, 2 . . . ואת
להד אלה משפחות הצרעתי: 3 ואלה אבי עיטם יזרעאל [2]וישמא וידבש ושם
אחותם הצללפוני: 4 ופנואל אבי גדר ועזר אבי חושה אלה בני חור בכור
אפרתה אבי בית לחם: 5 ולאשחור אבי תקוע היו שתי נשים חלאה ונערה:
6 ותלד לו נערה את אחזם ואת חפר ואת תמני ואת האחשתרי אלה בני
נערה: 7 ובני חלאה צרת יצחר ואתנן: 8 וקוץ הוליד את ענוב ואת [3]הצבבה
ומשפחת אחרחל בן הרום: 9 ויהי יעבץ נכבד מאחיו ואמו קראה
שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב: 10 ויקרא יעבץ לאלהי ישראל
לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית
מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל: 11 וכלוב אבי
שוחה הוליד את מחיר הוא אבי אשתון: 12 ואשתון הוליד את
בית רפא ואת פסח ואת תחנה אבי עיר נחש אלה אנשי רכה:
13 ובני קנז עתניאל ושריה ובני עתניאל חתת: 14 [4]ומעונתי הוליד את
עפרה ושריה הוליד את יואב אבי גיא חרשים כי חרשים היו:
15 ובני כלב בן יפנה עירו אלה ונעם ובני אלה וקנז: 16 ובני

(Marginalia: ואהל דק כנבדי והסיד — ויצחר ק)

---

[1] ס rad. [2] statt מא standen ursprünglich drei Buchstaben da; die Vokale sind pm. [3] ¨ sm, auf rad. Gr. [4] ˆ wahrscheinlich, corr. in :

48a יהללאל זיף וזיפה תיריא ואשראל: 17 ובן עזרה יתר ומרד ועפר וילון

ותהר את מרים ואת שמי וא[ת י]שבח אבי אשתמע: 18 ואשתו היהדיה

ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל [אבי זנוח]

ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד:

19 ובני אשת הודיה אחות נחם [אבי קעילה ה]גרמי ואשתמע

המעכתי: 20 ובני שימון אמ[נון ורנה בן] חנן ותולון ובני ישעי זוחת

ובן זוחת: 21 [בני שלה] בן יהודה ער אבי לכה ולעדה אבי מרשה

ומשפחות בית עבדת הבץ לבית אשבע: 22 ויוקים [ואנשי כזבא] ויואש

[וש]רף אשר בעלו למואב וישבי [לחם והדברים עתיקים: 23 המה] היוצרים

וישבי נטע[ים . . . . .] ישבו שם: 24 בני ש[מעון . . . . . . שאו]ל:

25 שלם בנו מבשם[. . . . .: 26 . . . . בנ]ו זכור בנו [שמעי בנו:. . . .

---

6 35 ואלה בני [. . . . אב]ישוע בנו: 36 בקי בנ[ו עזי בנו] זרחיה

בנו: 37 מר[יות בנו א]מריה בנו אחיטוב בנו: 38 צדוק בנו אחימעץ בנו:

39 ואלה מושבותם לטירותם בגבולם לבני · אהרן למשפחת הקהתי

כי להם · היה · הגורל: 40 ויתנו להם את חברון בארץ יהודה ואת מגרשיה

סביבתיה: 41 ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפנה: 42 ולבני

אהרן נתנו את ערי המקלט את חברון ואת לבנה ואת מגרשיה ואת יתר[3]

---

[1] oder והוא בסיפ . . . ? [2] 1 Chr 4_{18} 6_{35} 8_{6} [3] d. h. und es ist Streit (ופולגא,) d. h. einige lesen anders; ein vor ופיל stehendes ופ ist wohl verschrieben. [4] Gn 36_{43} [5] 1 Chr 6_{39} [6] 1 Chr 7_{28} [7] 1 Chr 4_{33} [8] urspr. wohl wie im Berl. Ms. יתר, a. R. v. sp. H. eine Note, wie es scheint: יתר בס. [9] In Jos 21_{40} (und in dem ganzen Kapitel) wechselt die Schreibung מגרשה und "שיה, es ist also פול (= פולגא Uneinigkeit) dort, während hier in 1 Chr die Form durchweg plene geschrieben ist. Im Berliner Ms. lautet die Note: תהינה הערים פילג ודומ מגרשיה של בע; das ודום muß man auch hier zudenken.

48b יהללאל זיף וזיפה תיריא ואשראל: 17 ובן עזרה יתר ומרד ועפר וילון
ותהר את מרים ואת שמי ואת ישבח אבי אשתמע: 18 ואשתו היהדיה
ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה
בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד: 19 ובני אשת הודיה אחות נחם
אבי קעילה הגרמי ואשתמע המעכתי: 20 ובני שימון אמנון ורנה בן חנן
ותולון ובני ישעי זוחת ובני . . .

כ תילון ק

24 . . . . יריב] זרח שאול: 25 שלם בנו מבשם בנו משמע [בנו:
26 . . .] זכור בנו שמעי בנו:

בן ה דחוי [לחון] בני זרבבל (3_{19}) חנניה (3_{21}) נעריה (3_{23}) עזרא (4_{17}) הלם (7_{35}): גדר ב דק וחס ופנואל (4_{4}) וילכו (4_{39}): קראה ג דק יהודה (Gn 39_{35}) דן (Gn 30_{6}) יעבץ (4_{9}): ואלה בני ג בסיף בתיה (4_{18}) אהרן (6_{35}) אחוד (8_{6}):

48a ואת אשתמע ואת מגרשיה: 43 ואת חילן ואת מגרשיה את דביר ואת
מגרשיה: 44 ואת עשן ואת מגרשיה ואת בית שמש ואת מגרשיה:
45 וממטה בנימן את גבע ואת מגרשיה ואת עלמת ואת מגרשיה
ואת ענתות ואת מגרשיה כל · עריהם שלש עשרה עיר במשפחותיהם:
46 ולבני קהת הנותרים ממשפחת המטה ממחצית מטה חצי · מנשה
בגורל ערים עשר: 47 ולבני גרשום [למשפ]חותם ממטה יששכר וממטה
אשר וממטה נפתלי וממטה מנשה בבשן ערים שלש עשרה: 48 לב[ני
מררי למשפחותם ממטה ראובן וממטה גד וממטה [זבלון] בגורל ערים שתים

כול אוריתא וד
ימ קורין שתי
שתים חוץ מן
שהן קורין
שלוש שלוש
אהרן בנימן
נפתלי אבן סי
דאהרן ד[1]
את ג בכול בס
פסוק דביר דבר
תבור[2]

ממשפחת בס

[1] In Jos und Chr sind immer je zwei Städte in einem Vers genannt; Ausnahmen: 1 Chr 6_{42} (4 Städte) und 6_{45} und 6 (je 3). Im Berl. Ms. lautet die Note: כל קריתא דדברי ימ קורין שתים שתים חוץ מן ג אהרן בנימן נפתלי אבן סימן שהן קורין שלוש שלוש

[2] 1 Chr $6_{43\ 57\ 62}$. Im Berl. Ms. ebenso.

עשרה׃ 49 ויתנו בני ישראל ללוים את הערים ואת מגרשיהם׃ 50 ויתנו בגורל ממטה בני יהודה [ומ]מטה בני שמעון וממטה בני בנימן את הערים האלה [א]שר יקראו אתהם בשמות׃ 51 וממשפחות בני קהת ויהי [ערי גב]ולם ממטה אפרים׃ 52 ויתנו להם את ערי המקלט את[.....׃] 53 ואת [יקמעם ואת] מגרשיה ואת בית [חורון ואת מגרשיה׃] 54 ואת אילון ואת [מגרש]יה ואת גת רמון [ואת מגרש]יה׃ 55 וממחצית מטה מנשה את ענר ואת מ[גרשיה] ואת בלעם ואת מגרשיה למשפחת לבני קהת הנותרים׃

56 לבני גרשום ממשפחת חצי מטה מנשה את גולן בבשן ואת מגרשיה ואת עשתרות ואת מג[רשיה׃] 57 וממטה יששכר את קדש ואת מגרשיה את דברת ואת מגרשיה׃ 58 ואת ראמות ואת מגרשיה ואת [ענם ואת] מגרשיה׃ 59 וממטה אשר את משל ואת מגרשיה ואת עבדון ואת מגרשיה׃ 60 ואת חוקק ואת מגרשיה ואת רחב ואת מגרשיה׃ 61 וממטה נפתלי את קדש בגליל ואת מגרשיה ואת חמון ואת מגרשיה ואת קריתים ואת מגרשיה׃ פ

62 לבני מררי הנותרים ממטה זבלון את רמונו ואת מגרשיה את תבור ואת מגרשיה׃ 63 ומעבר לירדן ירחו למזרח הירדן ממטה ראובן את בצר במדבר ואת מגרשיה ואת יהצה ואת מגרשיה׃ 64 ואת קדמ[ות] ואת מגרשיה ואת מיפעת ואת מגרשיה׃ 65 וממ[טה גד] את ראמות בגלעד

Interlinear notes: ת ‏ דק ‏ דק במתותא ‏ דק וישל ‏ כת

Margin (left): למשפחת ג ותקרבנה ויקרבו לכול סים חוץ מן ב בני יוסף בני מנשה בן יוסף וכול קיריתא דדב ים חוץ מן וממשפחות בני קהת דהוא של[2] — חמון ב דק חמון וקנה ואת חמון[4]

Margin (right): קמעם ב עד ר ליקמעם . יקמעם[1] — שפחת בס — תיות — צבר אשר ונד ומי בכול יאנ[3] — פעת ב דק יצה ואת — פעת קד מפעת[5]

[1] 1 Kg 4_{12} 1 Chr 6_{53} [2] Die Notiz ist so wohl unvollständig. Ich vermute als Sinn folgendes: למשפחת findet sich dreimal, außer hier (6_{55}) noch Nu 27_1 (tib. ׳׳חת) und Nu 36_1 (1 Chr 6_{39} steht im bab. Texte למשפחת). Das weitere bezieht sich viell. auf ממשפחות, das Nu $36_{1\ 12}$ und 1 Chr 6_{56} (hier neben ממשפחת defectiv, 1 Chr 6_{51} plene geschrieben ist. Die Form findet sich aber noch Jos $21_{5\ 6\ 10\ 27\ 40}$, an letzter Stelle plene; ob an den anderen vier Stellen die Bab. viell. ממשפחת lasen? [3] 1 Chr $6_{57\ 59\ 65}$. [4] Jos 19_{28} 1 Chr 6_{61} [5] Jos 13_{18} 1 Chr 6_{64}

ואת מגרשיה ואת מחנים [ואת] מגרשיה: 66 ואת חשבון ואת מגרשיה ואת יעזיר ואת מגרשיה: פ 1 ולבני יששכר תולע ופואה ישיב ושמרון ארבעה: 2 ובני תולע עזי ורפיה ויריאל ויחמי ויבשם ושמואל ראשים לבית אבותם לתולע גבו[רי] חיל לתלדותם מספרם בימי דויד עשרים ושנים [אלף ושש מאות:

Unter fol. 2a steht: [אתהם ה דק וינ]שק לבניו ולבנתיו דלבן (Gn 32_1) והזהרתה אתהם (Ex 18_{20}) ויחרם אתהם (Nu 21_3) והצלתי אתהם (Ez 34_{12}) ויתנו בגורל (1 Chr 6_{50})

49 1 Chr 5 23—26 nach A 39 15

23 . . . ישבו בארץ מבשן עד בעל חרמון ושניר והר חרמון המה רבו: 24 ואלה ראשי בית אבותם ועפר וישעי ואליאל ועזריאל וירמיה והודויה ויחדיאל אנשים גבורי חיל אנשי שמות ראשים לבית אבותם:
25 וימעלו באלהי אבתיהם ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ אשר השמיד אלהים מפניהם: 26 ויער אלהי ישראל [את רוח] פול מלך אשור [ואת רוח] תלגת פלנסר מלך אשור ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה[2] ויביאם[3] לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד [היום הזה:

50 2 Chr 1—3 nach Firk II 1547 und or qu 680

50a 2 Chr 1 1—3 10 nach Firk II 1547 Tafel 14.

1, 1 ויתחזק שלמה בן דויד על מלכותו ויהוה אלהיו עמו ויגדלהו למעלה׃ 2 ויאמר שלמה לכל ישראל לשרי האלפים והמאות ולשפטים ולכל נשיא לכל ישראל ראשי האבות׃ 3 וילכו שלמה וכל הקהל עמו

[1] דק hier sm [2] so! das Rafe bei ש nach ־ kann wohl nur als Korrektur aufgefaßt werden. [3] also *yaiịəbīịēm* zu sprechen.

לבמה אשר בגבעון כי שם היה אהל מועד האלהים אשר עשה משה עבד
יהוה במדבר׃ 4 אבל ארון האלהים העלה דויד מקרית יערים בהכין לו
דויד כי נטה לו אהל בירושלם׃ 5 ומזבח הנחשת אשר עשה בצלאל בן
אורי . . . 6 . . . ויעל על]יו עלות אלף׃ 7 בלילה [ההוא נראה] אלהים
לשלמה ויאמר לו [שאל מה אתן] לך׃ 8 ויאמר שלמה לאלהים [אתה עשית]
עם דויד אבי חסד גדול [והמלכתנ]י תחתיו׃ 9 עתה יהוה אלהים [יאמן]
דברך עם דויד אבי כי אתה המלכתני על עם רב כעפר הארץ׃ 10 עתה
חכמה ומדע תן לי [1]ואצאה לפני העם הזה ואבואה כי מי ישפט את עמך
הזה הגדול׃ 11 ויאמר אלהים לשלמה יען אשר היתה זאת עם לבבך ולא
שאלת עשר נכסים וכבוד ואת נפש שנאיך וגם ימים רבים לא שאלת
ותשאל לך חכמה ומדע אשר [תשפוט את] עמי אשר המלכתיך [עליו]׃
12 . . . אתן לך אש[ר לא היה כן למלכים] אשר לפניך ואח[ריך לא יהיה כן
13 ויבוא] שלמה לבמה אשר [בגבעון ירושלם] מלפני אהל מועד וימ[לך
על ישראל[2]]

14 ויאסף שלמה רכב ופרשים ויהי לו[. . . . . 15 ויתן המלך את
הכסף] ואת הזהב בירו[שלם כאבנים ואת] הארזים נתן כש[קמים אשר
בשפלה] לרב׃ 16 ומוצא הס[וסים אשר לשלמה] ממצרים ומקוא [סחרי
המלך מקוא] יקחו במחיר׃ 17 ויעל[ו ויוציאו ממצרים] מרכבה בשש מאות

וינחים בׄ דק בערי הרכב (9_{25}) בערי הרכב הלין דהכא (1_{14}):

---

[1] sm. ואצאה [2] corr. in מק׳

כ[סף וסוס בחמשים] ומאה וכן לכל מלכי החתים ומלכי ארם בידם יוציאו

18 ויאמר שלמה לבנות בית לשם יהוה ובית למלכותו 1, 2 ויספר שלמה
שבעים אלף איש סבל ושמונים אלף איש חצב בהר ומנצחים עליהם שלשת
אלפים וששׁ מא[ו]ת

2 וישלח שלמה אל חורם מל[ך צר לאמר כ]אשר עשית עם דויד אבי
[ותשלח לו . . . . 3 . . . . ל]הקדיש לו [להקטיר ל]פניו קטרת סמים
[ומערכת] תמיד ועלות לבקר ולערב [לשב]תות ולחדשים ולמועדי יהוה [אלה]ינו
לעולם זאת על ישראל 4 . . . 5 . . . 6 . . . לעשות בזה]ב ובכסף
ובנ[חשת ובברזל] ובארגון וכרמיל ותכ[לת וידע] לפתח פתוחים עם החכמים
אשר עמי ביהודה ובירושלם אשר הכין דויד אבי 7 ושלח לי עצי ארזים
ברושים ואלגומים מהלבנון כי אני ידעתי אשר עבדיך יודעים לכרות עצי
לבנון והנה עבדי עם עבדיך 8 ולהכין לי עצים לרב כי הבית אשר אני
בונה גדול והפלא 9 [1]והנה לחטבים לכרתי העצים נתתי חטים מכות לעבדיך
כרים עשרים אלף ושערים כרים עשרים אלף ויין בתים עשרים אלף ושמן
בתים עשרים אלף

10 ויאמר חורם מלך צר בכתב וישלח אל שלמה באהבת יהוה את
עמו נתנך עליהם מלך 11 ויאמר חורם ברוך יהוה אלהי ישראל אשר
עשה [את השמים . . . .

לכל מלכי ומלכי דק (1_{17}): לכרות ב של ושלח לי (2_7) עתה עם לבבי (29_{10}):

---

[1] Ms: וה״

13 . . . יודע לעשות בזהב ו]בכסף בנחשת [בברזל באבנים ו]בעצים
בארגמן בתכ[לת] ובבוץ ובכרמיל ולפתח כל פתוח ולחשב כל מחשבת אשר
ינתן לו עם חכמיך וחכמי אדני דויד אביך 14 ועתה החטים והשערים
השמן והיין אשר אמר אדני ישלח לעבדיו 15 ואנחנו נכרת עצים מן הלבנון
ככל צרכך ונביאים לך רפסדות על ים יפו ואתה תעלה אתם ירושלם

16 ויספר שלמה כל האנשים הגירים אשר בארץ ישראל אחרי הספר
אשר ספרם דויד אביו וימצאו מאה וחמשים אלף ושלשת אלפים ושש מאות
17 ויעש מהם שבעים אלף סבל ושמנים אלף חצב בהר ושלשת אלפים
ושש מאות מנצחים להעביד את העם 1, 3 ויחל שלמה לבנות את בית
יהוה בירושלם . . . 2 . . . למלכו]תו 3 ואלה הוסד שלמה [לבנות את
בית] האלהים הארך [אמות במדה הר]אשונה אמות ששים [ורחב אמות
ע]שרים 4 והאולם אשר [על פני האר]ך על פני רחב הבית [אמות ע]שרים
והגבה מאה ועשרים ויצפהו מפנימה זהב טהור 5 ואת הבית הגדול חפה
עץ ברושים ויחפהו זהב טוב ויעל עליו תמרים ושרשרת 6 ויצף את הבית
אבן יקרה לתפארת והזהב זהב פרוים 7 ויחף את הבית הקרות הספים
וקירותיו ודלתותיו זהב ופתח כרובים על הקירות 8 ויע]ש את בית קדש

שמן דקדים ליין ב דק ועתה (2_{14}) ואצרות (11_{11}): מן ואלה הוסד (3_3) עד ויעש שרשרות (3_{16})
ובתר דכי עשה (6_{13}) אמות קדים בע למינינא וכול מנינא קדים: את הבית שנ בח (3_5) ויחף את
(3_7) ויחפהו זהב (3_8) והעליות (3_9) הלין חפה וכול צפה:

1 2—3 Buchstaben sind hier ausradiert.

הקדשים [ארכו] על פני רחב הבית . . . . 9 . . . לשקלים : . . . זהב

10 ויעש בבית [קדש הקדשים] כרובים שנים מעש[ה . . . .] אתם זהב

11 וכנפי הכרובי[ם . . . .] עשרים כנף האחד לאמ[ות . . .

האחד ב̇ דק (3_{11} $_{12}$ doch vgl. 2 Kg 6_{25}): הכנף האחת ב̇ דק (3_{11} $_{12}$):

50b 2 Chr 31—8 nach or qu 680

1, 3 ויח[ל שלמה לבנות את בית יהוה] בירושלם בהר [המור]יה אשר נראה ל[דויד אביהו אשר הכין במק]ום דויד בגרן [ארנ]ן היבוסי: 2 ויחל לבנות [בחדש השני בשני ב]שנת ארבע למלכותו: 3 וא[לה הוסד שלמה לבנות [את בית האלהים] הארך אמות במדה הראשונה אמות ששים ורחב [אמות ע]שרים: 4 והאולם אשר על פני הארך על פני רחב הבית אמות עשרים [1]והגבוה מאה ועשרים ויצפהו מפנימה זהב טהור: 5 ואת הבית הגדול חפה עץ ברושים ויחפהו זהב טוב ויעל עליו תמרים ושרשרת: 6 ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת והזהב זהב פרוים: 7 ויחף את הבית הקרות הספים וקירותיו ודלתותיו . . . 8 . . . קדש הקדשים ארכו . . .

ובכסף ובעצים ובבוץ ובכרמיל ו̇ ר̇ בפיסוקי: פי וצדתי (?) (2_{13}) מחשבת ב̇ בסיפ̇ בכל מלאכת (Ex 35_{33}) בן אשה (2 Chr 2_{13}): שמן דקרים ליין ב̇ ופתה (2_{14}) ואוצרות (11_{11}): ואלה הוסד (3_3) עד ויעש שרשרת (3_{16}) ובתר דכי (6_{13}):[2] ואת הבית של̇ בה̇ (3_5) ויחף את (3_7) ויחפהו זהב (3_8) והעליות (3_9) הלין חפה דק וכל צפה:

51 2 Chr 634—41 nach A 3816

34 . . . איביו בדרך אשר תשלחם והתפללו אליך דרך העיר הזאת אשר בחרת בה והבית אשר בניתי לשמך: 35 ושמעת מן ה]שמים את תפלתם

---

[1] so! nach dem Konsonantentext ist also הגבוה, wie in 49a, zu lesen.
[2] Die Notiz ist vollständiger in 50a vorhanden.

ואת תחנתם ועשית משפטם׃ 36 כי יחטאו לך כי אין אדם אשר לא יחטא
ואנפת בם ונתתם לפ[ני אוי]ב ושבום שוביהם אל ארץ רחוקה או קרובה׃
37 השיבו אל לבבם בארץ אשר נשבו שם ושבו והתחננו אליך בארץ · שבים
לאמר חטאנו העוינו ורשענו׃ 38 ושבו אליך בכל לבם ובכל נפשם בארץ
שבים אשר שבו אתם והתפללו דרך · ארצם אשר נתתה לאבותם והעיר אשר
בחרת ולבית אשר בניתי לשמך׃ 39 ושמעת מן השמים ממכון שבתך את
תפלתם ואת תחנתיהם ועשית משפטם וסלחת לעמך אשר חטאו לך׃
40 עתה אלהי יהיו נא עיניך פתחות ואזניך קשבות לתפלת המקום הזה׃
41 ועתה קומה · יהוה אלהים לנוחך אתה וארון עזך כהניך יהוה
אלהים ילבשו [תשועה וחסידיך] ישמחו בטוב׃

העיר ולבית דק

תחנתיהם מע

52 2 Chr 18. 19 nach A 39_{14} und or qu 680

52a 2 Chr 18_{26}—19_{9} nach A 39_{14}

26 . . . לחם לחץ ומים לחץ עד שובי בשלום׃ 27 ויאמר מיכיהו
אם שוב תשוב בשלום לא דבר יהוה בי ויאמר שמעו עמים כלם׃ 28 ויעל
מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה אל רמת גלעד׃ 29 ויאמר מלך
ישראל אל יהושפט התחפש ובוא במלחמה ואתה לבש בגדיך ויתחפש
מלך ישראל ויבאו במלחמה׃ 30 ומלך ארם צוה את־שרי הרכב אשר
לו לאמר לא תלחמו את הקטן ואת הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו׃
31 ויהי כראות שרי הרכב את יהושפט והמה אמרו מלך ישראל הוא ויסבו
עליו להלחם ויזעק יהושפט ויהוה עזרו ויסיתם אלהים ממנו׃ 32 ויהי

52a כראות שרי הרכב כי לא היה מלך ישראל וישבו מאחריו: 33 ואיש משך
בקשת לתמו ויך את מלך ישראל בין הדבקים ובין השרין ויאמר לרכב הפך
ידך והוצאתני מן המחנה כי החליתי: 34 ותעל המלחמה ביום ההוא ומלך
ישראל היה מעמיד במרכבה נכח ארם עד הערב וימת לעת בוא
השמש:

52b 2 Chr $18_{26—34}$ nach or qu 680

52b 26 ואמרתם כה אמר המלך שימו זה בית הכלא והאכלהו לחם
לחץ ומים לחץ עד שובי בשלום: 27 ויאמר מיכיהו אם שוב תשוב בשלום
לא דבר יהוה בי ויאמר שמעו עמים כלם: 28 ויעל מלך ישראל ויהושפט
מלך יהודה אל רמת גלעד: 29 ויאמר מלך ישראל אל יהושפט התחפש
ובוא במלחמה ואתה לבש בגדך ויתחפש מלך ישראל ויבאו במלחמה:
30 ומלך ארם צוה את שרי הרכב אשר לו לאמר לא תלחמו את הקטן
את הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו: 31 ויהי כראות שרי הרכב את
יהושפט והמה אמרו מלך ישראל הוא ויסבו עליו להלחם ויזעק יהושפט
ויהוה עזרו ויסיתם אלהים ממנו: 32 ויהי כראות שרי הרכב כי לא היה
מלך ישראל וישבו מאחריו: 33 ואיש משך בקשת לתמו ויך את מלך
ישראל בין הדבקים ובין השרין ויאמר לרכב הפך ידך והוצאתני מן המחנה
כי החליתי: 34 ותעל המלחמה ביום ההוא ומלך ישראל היה מעמיד
במרכבה נכח ארם עד הערב וימת לעת בוא [השמש:

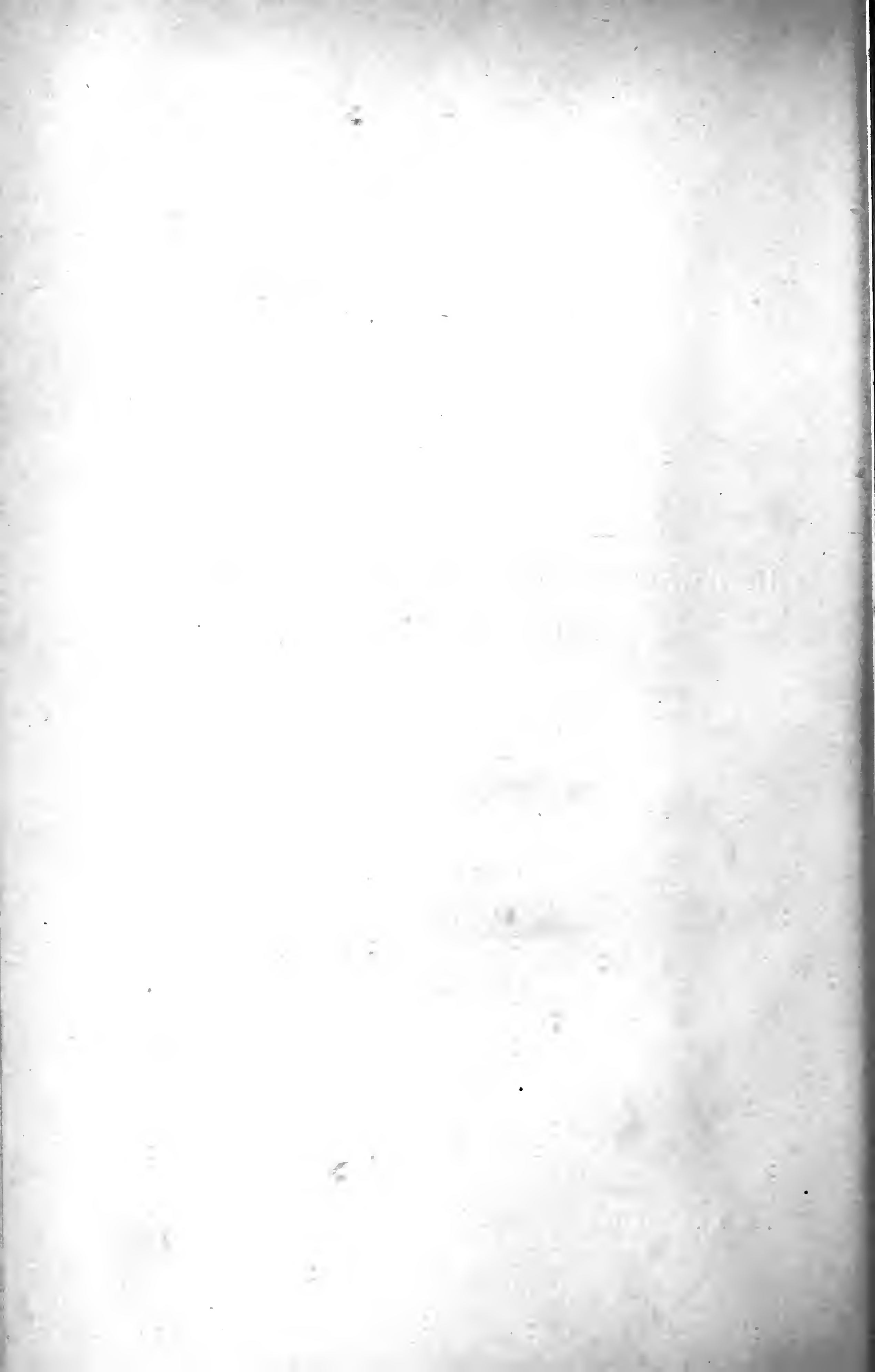
ויתחפש ויבאו דק (18_9):

52a 1, 19 וישב יהושפט מלך יהודה אל ביתו בשלום לירושלם: 2 ויצא
אל פניו יהוא בן חנני[1] החוה ויאמר אל המלך יהושפט הלרשע לעזר
ולשנאי יהוה תאהב ובזאת עליך קצף מלפני יהוה: 3 אבל דברים
טובים נמצאו עמך כי בערת האשרות מן הארץ והכינות לבבך לדרוש האלהים:
4 וישב יהושפט בירושלם וישב ויצא בעם מבאר שבע עד הר אפרים וישיבם
אל יהוה אלהי אבותיהם: 5 ויעמד שפטים בארץ בכל ערי יהודה הבצרות
לעיר ועיר: 6 ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם
תשפטו כי ליהוה ועמכם בדבר משפט: 7 ועתה יהי פחד יהוה עליכם
שמעו ועשו כי אין עם יהוה אלהינו עולה ומשא פנים ומקח שחד: 8 וגם
בירושלם העמיד יהושפט מן הלוים והכהנים ומראשי האבות לישראל למשפט
יהוה ולריב וישבו ירושלם: 9 ויצו עליהם לאמר כה תעשון ביראת יהוה
באמונה ובלבב שלם:

---

[1] so!

II. BESCHREIBUNG DER HAND-SCHRIFTEN



Wollte man auf Grund der Listen, die die Abweichungen der Tiberier (מערבאי) und der Babylonier (מדנחאי) aufführen, eine Untersuchung darüber anstellen, ob die hier behandelten Handschriften nach Osten oder Westen gehören, so würde das Ergebnis sehr dürftig sein. Selbst unter Berücksichtigung der Noten, die von Baer, Strack und Ginsburg[1] zu der ursprünglichen von Jakob ben Chaijim in seiner Rabbinerbibel abgedruckten Liste hinzugefügt sind, ergibt sich etwa folgendes Bild:

Die meisten Fragmente sind kurz und enthalten überhaupt keine Stelle, die sich an der Liste kontrollieren läßt. So weit das aber möglich ist, bieten die als östlich bezeichnete Lesart *22* in 1 S 4 15, *23* in 1 K 3 12, *35a* in Ps 22 24, *40a* und *b* in Job 5 5, *40b* in Job 6 21, *43* in Thr 2 14; dagegen die als westlich angegebene Lesart *20* in Jos 22 22, *22* in 1 S 10 3. 13 2. 15 6, *24* in Is 49 5. 51 7 Mi 4 3, *34* in Ru 2 11, *39a* und *b* in Job 37 19, *46* in Neh 8 6, *50* in 2 Chr 21 7; weder die eine noch die andere *32* in Ez 17 7, *35a* in Ps 101 5, *38a* und *b* in Job 40 22, *40a* in Job 6 21.

Da nun aber aus anderen Gründen der orientalische Charakter dieser Hss außer Zweifel steht, ergibt sich, daß diese Listen sehr unzuverlässig sind. Vielleicht wird das Resultat besser, wenn man einmal diese Listen in einer zuverlässigen kritischen Ausgabe vorliegen haben wird. Wahrscheinlich handelt es sich bei ihnen aber überhaupt nur um das Ergebnis irgendeiner zufälligen Kollation, und nicht um eine sorgfältige Feststellung von Abweichungen. Und nur eine solche hätte Wert. So wird man auch aus der Tatsache, daß der Petersburger Profetenkodex meist nicht das bietet, was man bei

[1] Vgl. das, was ich MT. S. 18f. ausgeführt habe. Mir standen hierfür auch die handschriftlichen Sammlungen Stracks zur Verfügung, vgl. oben S. V.

einer östlichen Hs erwarten sollte[1], oder daß die jemenischen Hss zumeist nicht die Lesarten bieten, die wir nach den Listen als östlich anzusprechen gewohnt sind[2], noch nicht ohne weiteres auf die westliche Beeinflussung dieser Hss schließen dürfen. Es unterliegt — wie ich unten nachweisen werde — keinem Zweifel, daß diese Beeinflussung stattgefunden hat. Aber eine Untersuchung der Listen allein kann zu einem derartigen Schlusse nicht berechtigen.[3]

Aber selbst wenn die Listen ganz zuverlässig wären, so sind sie doch schon dadurch sehr mangelhaft, daß sie fast ausschließlich den Konsonantentext berücksichtigen. Schon eine von Strack aus dem Petersburger Codex F 88 mitgeteilte Notiz besagt: „Der Differenzen zwischen ihnen bezüglich der Accente und Vokale sind ganz unendlich viele".[4]

Heute gibt es andere und bessere Maßstäbe dafür, um festzustellen, ob eine Hs nach Babylonien oder Palästina gehört. Das von mir als echte babylonische Hs nachgewiesene Berliner Ms. or qu 680 und das diese bestätigende von Joh. Weerts bearbeitete Petersburger Fragment bieten in der ganzen Art ihrer Punktation die besten Kriterien. Eine babylonisch-hebräische Hs wird, in Übereinstimmung mit alten Nachrichten — ich habe sie MT 3 ff. zusammengestellt —, die Laryngale anders behandeln als die tib. Überlieferung. Sie wird das ו „und" vor einem Worte, dessen erster Konsonant mit Murmelvokal zu sprechen ist, mit i punktieren. Sie wird, wenn sie Masora aufweist, die östliche Form derselben enthalten, deren Eigentümlichkeiten ich MT 13 ff. nachgewiesen habe. Sie wird das Ḳameṣzeichen nie zur Bezeichnung von

[1] Chr. D. Ginsburg — nicht Günzburg, wie Strack in Realenzyklopädie XXIV 71 schreibt — hat das in der Festschrift für Chwolson (Berlin 1899), übrigens im wesentlichen auch schon in seiner Introduction S. 215—231 festgestellt. [2] Vgl. William Wickes, Accentuation of the . . . Prose Books . . (1887), S. 150. [3] Etwas wesentlich Anderes ist es natürlich mit dem östlichen Masorakommentar zum Pentateuch und zu Josua, von dem oben S. XXII f. die Rede war. Mit Erfolg wird er freilich erst dann berücksichtigt werden können, wenn eine neue Ausgabe desselben vorliegt, die seinem — von Ginsburg nicht erkannten — östlichen Charakter gerecht wird. [4] Catalog S. 125, Sem. Studies in memory of Al. Kohut S. 564, vgl. MT S. 19.

offenem o verwenden. Sie wird endlich in der ganzen Formenlehre gegenüber der tib. Überlieferung alle die Eigentümlichkeiten zeigen müssen, die die Berliner und Petersburger Hss in der Formenlehre bieten.

Die von mir hier behandelten Hss entsprechen im allgemeinen durchaus diesen Anforderungen. Ihr orientalischer Charakter ist so unverkennbar, daß ein genauer Nachweis im einzelnen ganz überflüssig ist. Er tritt, trotz der verschiedenartigen Punktationsweisen, deutlich hervor, und die von mir in Kap. IV gegebene grammatische Übersicht wird zeigen, daß es sich hier wirklich um eine einheitliche Gruppe handelt, die bei mancher Verschiedenheit im einzelnen, der tib. Überlieferung gegenüber ein geschlossenes Ganzes bildet. Immerhin läßt sich eine gewisse Entwicklung dieser östlichen Punktation nachweisen, und man kann bemerken, wie allmählich auch tib. Eigentümlichkeiten in babylonische Hss eindringen. Ich werde darauf bei der Beschreibung der einzelnen Hss aufmerksam machen, und die Entwicklung im Zusammenhang in Kap. III behandeln.

Die Beschreibung der Hss schließt sich an die Reihenfolge der Textproben an, und will eine Art Einleitung zu diesen bieten. Im voraus bemerke ich dazu, daß es sich hier nur um Hss handelt, die auf Pergament geschrieben sind. Auf die Signatur der Hs — über Herkunft und Aufbewahrungsort habe ich oben S. XXII ff. das Nötige gesagt — folgt die Angabe der im Fragment enthaltenen Blätter, des daraufstehenden Textes — ohne Rücksicht auf etwa vorhandene Lücken — ein Hinweis auf den Umfang meiner Kollationierung, der Textprobe, und evtl. der Lichtdrucktafel, die eine Probe der Hs bietet.

Die Beschreibung der Hs berücksichtigt 1. die Vokale: die „6 Vokale“ sind –ˆ– –ᐟ– –·– –¨– –:– –ˈ–; was außer ihnen vorkommt, ist besonders angegeben. Zeichen, die in einem kurzen Fragment nur zufällig nicht vorhanden sind, setze ich in Klammern. 2. Dagesch, Rafe und Mappik, 3. Schwa, 4. die Accente, 5. die Masora. Worauf es im einzelnen bei dieser Beschreibung ankommt, ist aus Kap. III zu ersehen.

Die Abweichungen der östlichen Überlieferung gegenüber der westlichen sind in der Übersicht in Kap. IV zusammen-

gestellt. Jedoch war es bisweilen zweckmäßig, gerade bei größeren Fragmenten, von denen die Textprobe nur einen kleinen Teil bringt, die Abweichungen derselben, soweit sie sich in die Übersicht in Kap. IV nicht einreihen ließen, im Anschluß an die Beschreibung der Hs zusammenzustellen. Wo mehrere Hss der östlichen Überlieferung nebeneinander stehen, habe ich auch die Schwankungen innerhalb dieser Überlieferung im Zusammenhange aufgeführt. Auch die sorgfältige Beachtung solcher Kleinigkeiten ist für die Beurteilung des Ganzen oft wichtig.

Endlich benutze ich die Beschreibung der Hss, um gelegentlich einige Druckfehler in den Textproben zu berichtigen.

1 Cambr B 4 2. 1 Bl., Gn 17 19—18 10 m. Targ.; koll. die Probe Gn 17 19 f. m. Targ. Die 6 Vokale, vor Dag. f. gelegentlich ◌ ◌; Dag. f. ist bisweilen auch, wie, ebenfalls nicht regelmäßig, Dag. l., ein Punkt. Schwa m. und qu. Accente auf der Tonsilbe, bei ihnen ˺, keine Masora.

2 Cambr B 4 4. 1 Blattfragment, Gn 21 21—22 3 m. Targ.; koll. die Probe Gn 21 23 m. Targ. Die 6 Vokale, unbetont ◌ ◌ (◌), vor Dag. f. ◌ ◌ (◌), sogar ◌; Dag. l. ein Punkt, nicht regelmäßig gesetzt. ף = Rafe, aber ה̄; Schwa m. und qu. Accente auf der Tonsilbe, bei ihnen ˺. Tib. Vokale und Konjunktivi sind gelegentlich nachgetragen. Die mas. Noten sind nicht erhalten, sie standen auf dem fehlenden Rand.

3 Cambr A 39 7. 1 Blattfragment, Gn 22 1—17 m. Targ.;[1] koll. die Probe Gn 22 1.2 m. Targ. Die 6 Vokale, ˃ = Dag. f.; Dag. l. und Rafe fehlen; Schwa m. selten; keine Accente, keine Masora.

4 Cambr A 39 8. 1 Bl., Gn 41 33—42 13; koll. die Probe Gn 41 34—36. Die 6 Vokale, unbetont ◌ ◌ (◌), vor Dag. f. ◌ ◌ (◌). Dag. l. und Rafe fehlen, aber Schluß-ה̄; Schwa m.; Accente auf der Tonsilbe, bei ihnen ˺. Die gelegentlich mit anderer Tinte nachgetragene tiberische Punktation ignoriere ich. Die zwei mas. Noten sind indifferent.

[1] Das Stück gehörte also eigentlich zu B 4, vgl. oben S. XXV.

Var.: vs 35: בר (tib. בָר).

5 Cambr A 39 6. 1 Bl., Gn 50 26—Ex 2 24; koll. die Probe Ex 2 4—6. Jemenischer Schriftcharakter.[1] Die 6 Vokale, unbetont, vor Dag. f. (). Dag. l. und Rafe fehlt, jedoch א und Schluß-ה. Schwa m. und qu. Die Accente auf der Tonsilbe, bei ihnen '; dagegen fehlt '. Kein Zeichen am Versschluß.

6 Cambr B 4 3. 1 Blattfragment, Ex 2 16—3 17 m. Tg.; koll. die Probe 2 17.22.23 m. Tg. Die 6 Vokale, dazu ו für unbetontes u (ויבאו). Kein Dag. und Rafe; Schwa m.; Accente nicht immer auf der Tonsilbe. Östl. Masora. Eine mas. Note zu ואיו (vs. 20) steht auf dem unteren Rand; sie lautet: ואיו איו ה דק אל בנתיו (2 20) מלך המת (2 Kg 19 13) ... (Mi 7 10) ויגוע אדם (Job 20 7) ראיו יאמרו (Job 14 10). —

7a Cambr A 38 1. 1 Bl. Ex 7 28—8 20 und 1 Blattfragm., Teile von Ex 25 6—26; koll. ganz, Probe 8 16—20. — **7b Cambr A 38** 12. 1 Bl., Nu 18 14—19 3; koll. die Probe 18 14—21. — **7c Cambr A 38** 11. 1 Blattfragm., Dt 2 11—30; koll. die Probe 2 25—30.

Diese Fragmente stehen einander nahe, haben aber wohl nicht zu einer Hs gehört. Die 6 Vokale, daneben öfters bei Laryngalen, vgl. עבדיך Ex 7 28.29 עבדיו 8 20 מלמעלה 25 21 אעברה Dt 2 27.28 תעבירנו 2 30, aber auch יעלו Ex 7 29 האגמים 8 1 פעמתיו 25 12. — Charakteristisch sind die kombinierten Zeichen. steht da, wo in bab. Überl. a, in tib. i gelesen wird: מלחמה Dt 2 24 לבלתי Ex 8 18 המשכן Ex 25 9 צלעו Ex 25 12 למסגר[תו Ex 25 25 vgl. 27, aber nicht immer steht es da, vgl. ממדבר Dt 2 26 ובמשארותיך Ex 7 28 ברגלי Dt 2 28.

In המשחה Ex 25 6 soll viell. die Aussprache *mišḥa* und *mŏšḥa* anheimgestellt werden. משחה z. B. Ex 40 9 (11). Das her-

[1] Vgl. die Bem. bei 16!

übergesetzte – wäre dann später tib. Korrektur, denn diese Hss schreiben sonst ארכו, רחבו Ex 25 23 הקדשים Nu 18 19 חמרם Ex 8 10.

– könnte man ähnlich wie – erklären in לב Ex 8 15 הם Ex 8 17 Nu 18 17 והתיצב Ex 8 16 תשחת Ex 8 20. Hier würde man in bab. Überl. a, in tib. e lesen. Aber die weiteren Beispiele zeigen, daß mit – doch wohl das offne e von –, dem geschlossenen e und –, dem offnen a geschieden werden soll. Wir haben in – also eine Art Segol; aber das Zeichen ist weder deutlich von – noch von – geschieden; vgl. תפדה Nu 18 15.17 תפדה 18 15.16 יהיה Ex 18 19 Nu 18 18 יהיה Nu 18 15; אשה Nu 18 17; הזה Nu 18 19; אשר Ex 8 17 Nu 18 19 Dt 2 25.29 כאשר Ex 8 15 כאשר Dt 2 29 אשר Ex 8 8. — ארץ Ex 8 18 ארץ Ex 8 2 (הארץ Ex 8 18.20) בקרב Ex 8 18 רחם פטר Nu 18 15 כסף Nu 18 16 כשב Nu 18 12[1] גשן Ex 8 18 כפרת Ex 25 17; aber קדש Nu 18 17 und שקל Nu 18 16. — עמיך Ex 8 19 עליה Ex 8 18.19 ובב]תיך Ex 8 17 ת[צפנו Ex 25 11; aber ובעמך (tib: וּבְעַמֶּךָ) Ex 8 17. Vergl. noch שלח Ex 8 16 מלח (tib: מֶלַח) Nu 18 19 וימ (tib: וַיָּמ, also Hifil statt Ḳal!) Ex 8 2.13; מעשר Nu 18 21 תשארנה Ex 8 5.7. Es steht auch sonst nicht überall da, wo in tib. Überl. Segol steht, vgl. משה, אל, אתן, אשלח, חשבון, אצבע, אמר, אלהים etc.

Beispiele für Dag. sind אעתיר Ex 8 5 כשב Nu 18 17 (so zu lesen) תתו Dt 2 30; Rafe steht bei כן Ex 8 3.13.14. Bei לבבו Dt 2 30 würde ich jetzt lieber ׳ statt פ lesen. In לא אסור Dt 2 27 soll – wohl den leisen Einsatz des ā andeuten; allerdings steht das Zeichen auch in אכל (so, nicht א) 2 28 am Anfang des Verses. Lautbares Schluß-ה ist in רח[בה Ex 25 17 angedeutet. Schwa m. Die Accente stehen nicht auf der Tonsilbe. Die masor. Note in Dt 2 28 ist zu streichen. Sie stammt aus der östlichen

[1] Im Text verdruckt.

Masora aus Tschufut-Kale (Ginsburg, The Massorah III S. 248) und stimmt zu der hier vorliegenden Schreibung nicht. —

8 Cambr A 38 2. 1 Doppelblatt, Ex 13 3—15 16 1—10; koll. die Probe, Ex 13 9—15 (fol. 1b) und 16 1—5 (fol. 2a), die Haarseiten des Pergaments, die sehr deutlich sind. Die 6 Vokale, unbetont ִ ֵ ֶ ַ (וּ für betontes und unbetontes u am Ende), vor Dag. f. ָ ֻ ֳ. Dag. l. ein Punkt. Rafe ᴾ, auch א, dagegen ה̄, ך̄. Schwa m. und qu. Accente auf der Tonsilbe, ˥; als Conjunktivus steht gelegentlich ˼, der aber nicht immer tib. Munaḥ entspricht. ˏ steht regelmässig unter der Tonsilbe des letzten Wortes, wie Silluḳ. — L. Maḳḳef steht gelegentlich: וכל־פטר, כי־יבאך[1], fehlt aber mit Recht neben tonlosen Vokalen (אל ארץ, אם לא, ואם, בני ישראל, כל עדת, על אהרן) und auch etwa bei מה זאת. Tib. Vokale sind mehrfach — gerade bei charakteristisch östlichen Formen, hineinkorrigiert (ונתנה 13 11 במדבר 16 2 הילך 16 4). Die Masora ist westlich, am Rand oft nicht mehr erhalten.

9 Cambr B 4 10. 1 Doppelblatt, Ex 32 35—34 3 35 30—36 18, 1 Blatt, Ex 37 13—38 14, 2 Blätter, Dt 5 5—7 7, 2 Blattfragmente, Dt 30 10—32 16, alles m. Targ.; koll. vom hebr. Text Ex 32 35—33 16 35 30—36 18, vom Targ. die Probe 33 1—3. — Die 6 Vokale, ^ Dag., z. B. בתכלת Ex 35 35; auch bei י: עדיך Ex 33 5 [neben עדיו 33 4 עדים 33 6] ᴾ Rafe, z. B. ונצבו Ex 33 8 למטה דן Ex 35 34; kein Schwa. Accente nicht auf der Tonsilbe; keine Masora. Die verschiedenen Zeichen sind sehr spärlich gesetzt, wie es scheint nur da, wo leicht ein Irrtum zu befürchten war. Da in der Textprobe Accente nicht vorkommen, stelle ich hier die in Ex 33 5—16 geschriebenen Accente zusammen: Vs. 5: בקרבך, ועתה; vs. 12: יהיה; vs. 13: וראה; vs. 14: ויאמר; vs. 16: הלוא. Für die Punktation vgl. noch: הודעתני 33 12 ואדעך 33 13 תעלנו 33 15 אעלה 33 5 vgl. 33 3! ויעבירו 36 6 לעשות 36 7 eigentüml.: מה אעשה־לך 33 5;

---

[1] Hier ist sie im Druck zu hoch gesetzt.

הענן (tib. "הָ) 33 10, העם 33 12, neben העם 36 5. — למלאת 35 33 מלאכה 35 31 מלאכת 36 4, ähnl. 35 35, ממלאכתו 36 4. — ודבש 33 3 ובדעת 35 31. בלכתך 33 16 אל 36 5 עשרים 36 9. — בחכמה 35 31 u. s. ואהליאב 35 34 u. s. אהלו 33 10 בקרבה 36 2 משור 36 8. — חכמת לב (f. "חָכְ) 35 35, vgl. חכם לב 36 1; ועמד 33 9 (f. וְעָמַד) wie vs. 10 auch tib.; מקצה (f. מִקְצָה) 36 11; beachte אכלך („ich verzehre dich") 33 3 für das auffällige tib. אֲכֶלְךָ.

10 Cambr A 38 13. 1 Bl., Ex 37 21—38 27, koll. die Probe Ex 37 21—26, sehr kleine enge Schrift, 21 Zeilen, bei einer Blatthöhe von 15 8 cm (15 6 cm breit). Die 6 Vokale, unbetont: (ארכו, רחבו, aber ממנו 37 25). Vor Dag. f. , Dag. l. fehlt, ebenso Rafe; Schwa m. (vgl. allerdings: כפתריהם 37 22 ומחתתיה 37 24). Accente auf der Tonsilbe, ֽ und ׳. — Keine Masora. — Tib. Einfluß liegt vor in מזבח 37 25 (vergl. MT S. 70; daneben noch מקשה 37 22) und in שבעה (vgl. MT S. 76 und unten Kap. IV). —

11 Cambr B 41 2. 1 Bl., Ex 39 39—40 17 m. Targ., koll. die Probe Ex 40 7—17 m. Targ. (= fol. b). Die 6 Vokale, ^ Dag., (im Targum öfters). ק Rafe (לכהנת Ex 40 15.) Schwa m.; Accente nicht auf der Tonsilbe; östliche Masora.

Tib. Einfluß in המזבח 40 7.10, משכן 40 9 (aram: משכן, מדבחא); sonst orientalisch: vgl. קדשים 40 10 כהן 40 13 כהנו 40 15 (vgl. MT S. 58). בגדי 40 13 (vgl. Is 61 10 (27) etc.) — המשחה 40 9 (f. "הַמִּ) wie משחתם 40 15 ("מָשְׁ); das מ״ש bei שם 40 7 deutet darauf hin, daß diese Lesung nicht sicher steht. Viell. lasen andere שמה?

Zu der mas. Note im Targ. (תקריב) vgl. Landauer, Mâsôrâh 127: dort ist angegeben, daß das hebr. Hifil (תקריב) im Targ. durch das Pael zweimal wiedergegeben wird: Ex 29 4.8. Hier (Ex 40 14) steht es auch; doch erscheint die Überlieferung nicht einig zu sein, das soll, so vermute ich, das מ״ש ausdrücken.

12 Cambr B 4 13. 1 Bl., Lev 4 17—5 2 m. Targ., koll. die Probe, Lev 4 17—19 m. Targ. Das Blatt ist stark durchkorrigiert und die urspr. Punktation bisweilen schwer zu erkennen. Die 6 Vokale; kein Dag. und Rafe, kein Schwa. Accente nicht auf der Tonsilbe, ˺ kommt gelegentlich vor. Keine Masora. Vokale und Accente sind spärlich gesetzt.

13 Cambr B 4 16. 1 Bl., Lev 11 22—45; koll. die Probe Lev 11 22—26 m. Targ. Die 6 Vokale; kein Dag. und Rafe, kein Schwa. Accente nicht auf der Tonsilbe. ˺ gelegentlich. Keine Masora; viell. zum selben Ms. wie No. 12 gehörig.

14 Cambr A 38 10. 7 Bll., 1. Ex 36 20—28 2. Lev 14 51—15 5 3. Lev 15 24—31 4. Lev 16 22—29 5. Lev 21 25—22 6 6. Nu 9 18—10 3 7. Nu 10 33—11 6. Koll. die Probe, Nu 10 33—11 6.

Die 6 Vokale, unbetont (z. B: בנסעם 10 34 באזני 11 1; auch für unbetontes u am Schlusse eines Wortes: ויפצו, וינסו 10 35 יאכלנו 11 4 זכרנו 11 5 נפשנו 11 6 etc. neben ויאמרו etc.). Vor Dag. f.: Dag. l. ein Punkt; er wird gelegentlich auch bei Dag. f. angewandt. — bedeutet Rafe; auch א, aber ה. Schwa m. und qu. (Schwa m. fehlt z. B.: in האבטחים 11 5).

ש und שׂ; L. Makkef steht zweimal nach את (11 5), fehlt aber meist; vgl. נאכל אשר 11 5 (aber בקרבו אשר 11 4). אל משה 11 2 etc. Die Accente auf der Tonsilbe, dabei regelmäßig ˺. Tib. Punkte und Konjunktivi, die Spätere hinzusetzten, habe ich fortgelassen, ähnlich wie in No. 15. Die Masora westl.; בט=בטעם, בת=בתורה.

15 Oxford, Ms heb. d 49 fol 3. (2615 No 2) 1 Blatt 23 3/4 cm hoch, 18 3/4 cm breit, Nu 26 7—18. fol. a auf Tafel 13. Ganz abgedruckt.

Die 6 Vokale, unbetont (מתו 26 11)[1], vor Dag. f. Ein Blick auf Tafel 13 zeigt, daß die Hs. durch-

[1] In לארוד 26 17 kann ich nur einen Schreibfehler sehen für ור״.

gehend v. sp. H. tib. überarbeitet ist. Ich habe die tib. Zeichen fortgelassen, hätte aber Dag. l. (Punkt), die diakrit. Punkte bei ש (שׁ und שׂ) und das dem Merka gleichende Zeichen für Silluḳ am Ende des Verses beibehalten sollen: doch läßt sich dies leicht ergänzen. ᑭ Rafe, auch regelmäßig אׄ, dagegen הֿ. Schwa m. und qu. — L. Maḳḳef ist, wo sie steht, später nachgetragen, und ist auch überflüssig.

Accente auf der Tonsilbe, dabei regelmässig ˺. Die Masora occidentalisch. Die Notiz zu בהצתם 26 9 muß in וה׳ ל geändert werden, obwohl ח deutlich im Ms. steht. לא bei על יהוה besagt, daß sich diese Verbindung 31 Mal findet, cf. dazu Ginsburgs Massorah II 399 (No. 436 bei ע). Das übrigens sm hinzugefügte כ über קרואי (26 9) läßt erwarten, daß auf dem jetzt geschwundenen Rande das hierhergehörige קרי gestanden hat. — הצפוני (26 15) kommt zweimal vor, wie das ב am R. besagt, nämlich noch, wenn auch in anderer Bedeutung, Joel 2 20.

16 Cambr A 39 5. 2 Doppelblätter, Nu 32 41—35 14 Dt 1 45—4 10; koll. die Probe Nu 33 1—3. Die 6 Vokale, unbetont ◌̇̄ ◌̇̄ ◌̈̄ ◌̄, vor Dag. f. ◌̄ ◌̄ (◌̄). Dag. l. ein Punkt, gelegentlich gesetzt, auch Dag. f. ist öfters noch durch einen Punkt besonders bezeichnet. Der Strich über dem Buchstaben bedeutet Rafe, Schwa m. und qu. Die Punkte bei שׁ und שׂ (sie stehen nicht bei ישראל) sind im Ms. regelmäßig gesetzt, ich bitte sie also zu ergänzen. Accente auf der Tonsilbe, bei ihnen ', dagegen fehlt ˺. Der zweite Accent eines Accentpaares ist öfters ausgelassen (s. MT S. 49). Die eine masor. Note ist indifferent. Sie besagt, daß ביד משה ואהרן noch einmal (Ps 77 21) vorkommt.

Die Verwendung von ◌̄ für ŏ zeigt, daß dies Stück eigentlich nicht mehr hierher gehört. Mir fiel die merkwürdige Ähnlichkeit seiner Schrift mit der in Jemen üblichen auf — ähnlich wie in No. 5. Deshalb habe ich von beiden Stücken je eine Probe gegeben.

17 Cambr B 4 20. Das obere Stück eines Blattes, enthaltend Teile von Nu 35 25—36 4 m. Targ. Ich drucke ab alles was vorhanden ist. Mit schwärzerer Tinte in feineren Strichen und

Punkten hat der Schreiber der Konsonanten die meisten Vokalpunkte und Zeichen gesetzt, mit hellerer Tinte, etwas dicker, hat der Masoret außer der einen masor. Note die Accente beigesetzt, und eine Anzahl Vokale und Lesezeichen nachgetragen. Ich versuche die beiden Hände zu scheiden, indem ich alles vom Masoreten herrührende in eine obere Zeile setzen lasse.

Die 6 Vokale, dazu, wie es scheint, — für unbetontes Schluß-u: in נחלתנו 36 3 ist es gedruckt, in אבתינו sollte es gedruckt sein. Das Zeichen scheint aber beide Male vom Masoreten herzurühren. ^ ist Dag. f. und l.; Rafe kommt nicht vor; ebenso wenig Mappiḳ. Von erster Hand ist ein paar Mal Schwa m. angegeben, vom Masoreten öfters Schwa m. und qu. zugesetzt. Die Accente stehen nicht auf der Tonsilbe, Atnaḥ ist — als selbstverständlich auf Ṭifḥa folgend — stets fortgelassen. Aus der einen masoret. Note, die besagt, daß man in Nehardea למות las, kann man schließen, daß das im Texte stehende למות die Lesart in Sura war; so haben wir in diesem Fragment viell. ein Stück des in Sura redigierten Textes vor uns.

In 36 3 scheint die Form נגרעה — im Reindruck ist das ¨ um 1—2 mm zu weit nach links geraten — deutlich dazustehen; tib. lautet die Form נִגְרְעָה. Zu erklären ist die Form nicht recht: Wollte man sie eine Art Nitpael zu נִכַּפֵּר Dt 21 8 נִוַּסְּרוּ Ez 23 48 stellen, so blieb doch das Ṣērē nicht erklärt.

36 1 ist מכיר punktiert, für tib. מָ״ — 36 3 ונוסף für וְנ״. —

Der Versschluß ist in der Hs nicht angegeben. Ich habe im Abdruck durch einen Punkt den hebr. Text vom Targum getrennt.

Im Targ.-Text ist das ziemlich deutlich dastehende ^ in יתיב Nu 35 25 auffallend. Man sollte יתיב erwarten. Das Part. ist hier kaum möglich.

18 Cambr B 4 14. Stücke von 4 Bl., Lev. 5 9—19. 23 10—19 Dt 2 19—30. 5 1—15 m. Targ. Koll. die Probe Dt 2 19—24. 29 m. Targ. Die Bll. sind die Reste eines Prachtmanuskriptes in der Art des Petersburger Profetenkodex.

Die 6 Vokale, unbetont ֶ ָ ַ ֵ [קַדְמִיהוֹן 2 21 קַפּוּטְקָאֵי[1] 2 23 etc., aber nicht für unbetontes Schluß-u; also: אֱלָהִינוּ 2 29, לָנוּ ib.], vor Dag. f. ַ ָ ֵ, außerdem ist Dag. f. meist noch durch den Punkt angedeutet, der auch für Dag. l. ziemlich regelmäßig steht, ebenso für Mappiḳ. Schwa m., aber nicht überall, wo man es erwarten würde; kein Rafe. Accente auf der Tonsilbe[2], bei ihnen regelmäßig ˥, sie stehen im hebr. Texte und im Targum. In vs. 24 fehlen einige, weil die Worte, zu denen sie gehörten, nicht erhalten sind.

Ein paar masor. Notizen zum hebr. Text sind indifferent. In der or. Masora aus Tschufut-Kale (The Massorah compiled ... by the D. Ginsburg Tom. III 207 ff., vgl. MT S. 13 f.) steht bei הִשְׁמִידָם Dt 2 23 die Bem.: בׄ דק; zu וַיַּשְׁמִידֵם 2 21 steht dort חס בע: beides aber ist nicht charakteristisch orientalisch.

Zu beachten ist die Vokalisation von [וְהָ[עַוִּים — im Druck steht der Vokal zu weit links — im hebr. Text, von יָת חֵיוָת 2 19 בְּלַחְיוָת 2 29 im Targumtext.

19 Oxford Ms heb. d 26 fol. 5—9 (=2620 2). 5 Bl., Dt 9 14—11 16.13 14—15 7 m. Targ. Fol. 8a ist abgebildet auf Tafel 3. Das Pergament ist etwas beschnitten, jetzt noch 28×22 qcm groß. 2 Kolumnen von 7 ½—8 cm Breite; 25 Zeilen auf der Seite.

Zu demselben Ms gehört wahrscheinlich

Cambr B 4 21, die untere Hälfte von zwei Doppelblättern, 16 kurze Fragmente, enthaltend etwa die Hälfte von Dt 27 10 bis 28 63 m. Targ.

Kollationiert habe ich alles. Als Probe drucke ich ab:

19a1: Dt 9 15—29 hebräisch; **19a2** dasselbe, Targ.; als **19a3** setze ich daneben dasselbe Stück des Targ. in jemenischer Überlieferung, nach den beiden ältesten bekannten jemenischen Hss: or 1467 (=A) und or 2363 (=B) des British Museum, die vielleicht mit Recht von G. Margoliouth[3] und Ginsburg[4] ins

---

[1] Der Accent ist hier und bei וְעוּאֵי etwas weiter links zu setzen. [2] Sie sind im Druck an ein paar Stellen nicht ganz genau gesetzt, vgl. Anm. 1. [3] Catalogue, Vol. I S. 39. [4] Introduction 645. 691.

11–12. Jahrhundert verlegt werden, und nach dem von A. Socin der Bibliothek der DMG vermachten Cod. Socini 84 (= S), der aber sicher nicht, wie E. Kautzsch[1] meint, aus dem 13., sondern frühestens aus dem 15. Jahrhundert stammt. In ihm fehlen alle Rafezeichen.

In **19a2** ist Dt 9 15 בער (f. בעד) zu lesen.

19b: Dt 10 1–11 16 Targ.; **19c1:** Dt 14 3–21 hebr.; **19c2:** Dt 14 3–21 Targ.

Im Ms folgt das Targ. Vers für Vers auf den hebräischen Text.

Wahrscheinlich vom Schreiber der Hs rühren her eine Anzahl von Vokalen, Dag. und Rafe etc., und ein paar masoret. Noten. Eine zweite Hand hat einige Vokale, die meisten Schwas, alle Accente und ein paar masoret. Noten hinzugefügt. Nur selten wird die Punktation erster Hand durch die zweiter Hand korrigiert, meist ergänzen beide sich. Ich scheide im Druck die beiden Hände so, daß ich alles, was von zweiter Hand zugefügt ist, in eine höhere Zeile setze. Nur das über ש stehende kleine ס, das שׂ andeutet, sowie Dag., Rafe, Mappik, stehen immer dicht über dem Konsonanten, zu dem sie gehören, haben aber dann, wenn sie sm hinzugesetzt sind, einen wagerechten Strich über sich. Auf Tafel 3 kann man die beiden Hände die bei der Punktation tätig waren, noch sehr deutlich unterscheiden.

Die 6 Vokale. ‒ scheint in האנפה 14 18 und in מחרון 13 18 verwandt zu sein. Dag. f. und l. (^) wird ebenso wie Rafe (ף) gelegentlich gesetzt, auch bei א (z. B. ותאו 14 5). Die wenigen (ca. 30 im hebr., 20 im Targumtext) Schwas von erster Hand sind stets mob.; die von zweiter Hand zugesetzten Schwas sind m. und qu. — Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe, und sind im Targumtext sehr selten. —

Die masoret. Noten sind orientalisch und beziehen sich auf den hebr. Text wie auf das Targum. Zu den ersteren gehören die folgenden: zu Dt 14 29: (14 29) מעשה ידך ב ובא הלוי Is 64 7 כלנו; zu Dt 27 12: כל אוריתא לברך ולברך ב לסור ויהי כאשר

[1] Mitteilungen über eine alte Handschrift des Targum Onkelos, Halle 1893, S. IX.

כלה יצחק (Gn 27 30) ויירא בלעם (Nu 24 1) ונהר אמרין לברן]. Leider ist diese Note nicht vollständig erhalten. Das Wort, auf das sie sich bezieht, ist לְבָרְךְ. Die beiden angezogenen Stellen lesen wohl ebenso. Worin Sura von Nehardea abweicht, ist leider nicht klar.

Dt 28 10 liest man: (31 12) ויראו ב׳ ויראו ממך (28 10) ויראו את ייי; Dt 28 27 steht, zu dem nicht erhaltenen ובעפלים gehörig: ובטחורים קרן; Dt 28 30, zu dem nicht erhaltenen ישגלנה gehörig: ישכבנה קרן; Dt 28 57, zu היוצת gehörig: היוצאת קרן. קרן (d. i. קְרָן) ist Plural zu קְרִי.

Wichtiger sind die masoret. Noten, die sich auf das Targum beziehen:

Dt 10 9: (18 2) הוא דמתר אינין ב׳ על כן (10 9) ונחלה.

Dt 10 20: zu ולדחלתיה תיתקרב die oben S. 16 unten abgedruckte Note. Auch hier ist die Lesart von Sura am Rande angegeben. Für לדחלתיה bzw. בדח״ wird das durch die bei Landauer S. 30 unten abgedruckte Note bestätigt, und eine Notiz bei Landauer S. 28 besagt wenigstens, daß in Dt 13 5 (im Ms nicht erhalten) תתקרבון und תדבקון (lies תִּדַּבְּ״) wechseln. —

Dt 14 27; zu תישבקיניה לס: תרחקיניה: daß ersteres in Nehardea, letzteres in Sura gelesen wurde, bestätigt die bei Berliner (Targ. Onk. II 70) und Landauer (D. Mâsôrâh S. 102) abgedruckte Notiz.

Dt 28 28 steht ובמשעממות im Text, darüber von zweiter Hand: לנ, und auf dem unteren Rand, ebenfalls sm., die Bemerkung: ובשעממות לס. Bei Landauer ist S. 142 die letztere Lesart nur als in einem andern Codex (נ״א) vorkommend erwähnt.

Die letzten 3 Noten erlauben mit ziemlicher Sicherheit den Schluß, daß die vorliegende Hs den Targumtext — und wohl auch den hebräischen — in der Form bietet, wie er in der Schule von Nehardea überliefert wurde. Dazu stimmt auch, wenn etwa Dt 11 15 תיכול punktiert ist, was nach einer Land. S. 4 unten abgedruckten Note die Lesart von Nehardea war. Ed. Sabb. hat — wie in Sura üblich — תֵיכוּל, gelegent-

lich übrigens, z. B. Dt 20 19 auch תִיכול wie in Nehardea. Der in Jerusalem gedruckte jem. Pentateuch und die Ed. Sabbioneta haben Dt 10 20 die LA von Nehardea, in Dt 14 27 u. 28 28 die von Sura. Die Ed. Sabb. folgt zumeist der Lesart von Sura, doch findet sich auch hier gelegentlich die für Nehardea angegebene Lesart.

Von besonderen Abweichungen gegenüber dem tib. notiere ich:

9 19 האף (f. הָאַף) — 9 21 ואכת, soll wohl Kohortativform sein, doch die paßt hier nicht recht; tib. וָאַכֹּת — 9 27 קשי (f. קְשִׁי hap. leg.) „die Widerspenstigen" (dieses Volkes) — 10 4 כמכתב הראשון — 10 11 למסע vgl. Olsh § 197a! — 11 9: ודבש (P), tib.: וּדְבַשׁ — 11 14: יורה, tib. יוֹרֶה — 13 19 הישר — 14 2 בחר, korr. in בהר, so tib. — ib: nach יהוה ist אלהיך eingesetzt — 14 5 ויחמור, sm: ויחמור — 14 8 החזיר — 14 16 התנשמת, tib.: התנ׳ — 14 21 בחלב, korr. in בחלב — 14 24 תוכל, sm: תוכל — 14 25 בידך — 14 26 נפשך — 15 6 בגוים, neben רבים schwerlich berechtigt — 27 16 מקלה (für tib. מַקְלֶה, also Pi. für Hif'il) — 28 4 18 51 שגר für tib. שְׁגַר, vgl. שֶׁגֶר Ex 13 12! — 28 13 למטה — 28 45 steht deutlich והשיגוך da; leider ist vs. 15 nicht erhalten. Die Form ist nicht klar; von √נשג kann man sie kaum ableiten. Vielleicht hat der Punktator an Hif'il von √שוג gedacht, und dabei a nach Analogie von Formen wie הֲקִימֹתִי gesetzt? — 28 53 57 (55 nicht erhalten) steht deutlich יציק f. tib. יָצִיק, als ob die Form von einem Verbum פ״י käme!

20 Cambr B 4 23. 1 Doppelblatt, Jos 22 22—30 Ri 1 24—2 1 mit Targum.

Die Hs hat ungefähr das Format des Petersburger Profetenkodex, die Abbildung von fol. 2b auf Tafel 6 ist also stark verkleinert. Ich drucke das ganze Fragment ab. Einen Hinweis auf dies Fragment gab ich in der ZDMG LV 1901

S. 187. Diese Hs bietet das östliche Punktationssystem vielleicht in vollkommenster Gestalt, und steht Nr. 27 nahe. Vgl. die Bemerkungen dort am Schlusse der Beschreibung der Hs. Die 6 Vokale, unbetont (z. B. פולחנא קדמהי) ו (z. B. תושיענו 22 22, לנו 22 23, שלחו (P) Ri 1 25 gegenüber ויהיו Ri 1 30 יאמרו Jos 22 34 u. s. w.), vor Dag. f.: ; Dag. l.[1] wird regelmäßig durch den Punkt bezeichnet, Rafe gelegentlich durch ף (את Jos 22 25, vgl. MT S. 37; כד תקף Ri 1 28), daneben א und ה, wenn sie nicht gesprochen werden. — Mappik ist regelmäßig durch den Punkt (ה) bezeichnet. Schwa m.[2] ist nicht regelmäßig gesetzt; es steht bei למסקי Ri 1 33, fehlt aber bei dem Worte in 1 28 30, und alle 3 Male bei ל. Linea Makkef wird gelegentlich verwandt und scheint aus tib. Hss unregelmäßig eingetragen zu sein. Eine enge Verbindung zweier Worte, bei denen der erste Laut des zweiten Wortes im Tib. verdoppelt wird, ist durch einen zwischen die beiden Worte gesetzten Punkt angedeutet: מה·לכם Jos 22 24, נעשה·נא Jos 22 26, חלילה·לנו Jos 22 29. Sehr beachtenswert ist das viermalige Pasek in Jos 22 22 Targ. (der hebr. Text ist nicht erhalten, er hat es natürlich auch gehabt).

Die Accente stehn auf der Tonsilbe, ˺ ist regelmäßig verwandt, ebenso Silluk, im hebr. Text wie im Targum. Außerdem finden sich im hebr. Text einige Conjunctivi[3], die ebenso wie gelegentlich Vokalzeichen bei Worten, deren Vokalisation von der tib. abwich (vgl. מזבח Jos 22 23. 26. לבלתי 22 25 חלבה Ri 1 31 פינחס Jos 22 30), unter tib. Einfluß zugesetzt sind. An andern Stellen ist das nicht geschehn, vgl. Ri 1 27 בית שאן — תענך —. Die eine masoretische Note (ירא Jos 22 25) ist babylonisch.

Die Vokalisation des Targums unterscheidet sich in charakteristischer Weise von den jemenischen Texten, wie sie Praetorius herausgegeben[4] hat, und ist besonders dadurch sehr

[1] Nie Dag. f.! [2] Nie Schwa qu.! [3] Merka (vor Silluk), Munah (vor ˺, ^) Mhuppak, Azla (22_{24} 1_{27}), Darga (Ri 1_{34} 2_{1}). [4] Josua 1899, Richter 1900.

wertvoll, daß sie deutlich die Betonung der einzelnen Worte erkennen läßt, vgl. unten Kap. V. Die hauptsächlichen Varianten sind: Jos 22 22 במרד — בממרד; בשקר — שקר בשקרא; Ri 1 25 מעלנא — מעלנא; 1 27 וית תענך — וית יתבי תענך; 1 29 דיתבין — דיתיב (Praet.: „so!, natürlich falsch"); מיסין — מסין (in vs. 28 33 35 etc. auch hier מסין vgl. Praet. Anm. 3); 1 31 חלבה — חלבה; 1 36 ממסקנא — ממסקנא; ib. דמתפני — fehlt. Eine genaue Vergleichung dieses Textes mit dem jemenischen ist sehr instruktiv.

Jos 22 26 letztes Wort lies: שׁיא" Ri 1 25 lies: ומחו f. "ומ; Ri 1 26 lies als Accent über קרתא ת statt ה; 1 30 lies: נהלל (für נחלל) im hebr. und aram. Texte.

21 Oxford Ms. Heb. e 30, fol. 40—42 (= 2604,9). 3 Bll., fol. 40: Ri 6 28—7 8; 41: 1 S 14 43—15 11; 42: 1 S 17 26—36. Fol. 41 ist mit durchscheinendem Papier beklebt. Die Vokalisation ist da schwer zu erkennen. Fol. 42 ist nur halb erhalten.

Ich kollationiere fol. 40 und gebe Ri 7 2—6 als Probe (fol. 40 b).

Die 6 Vokale, dazu gelegentlich ∸ (ויהי, וישכם 6 38 הפעם 6 39). Vor Dag. f. gelegentlich ⩧ (תציג 7 5 מציג 6 37) und ∸ (הגוה 6 37, aber auch הגוה 6 38 etc.). — Sonst wird Dag. nicht bezeichnet, ebenso wenig ist in dem von mir kollationierten Stück ein Rafe vorhanden. Schwa ist m. und qu. — Die Accente stehen auf der Tonsilbe, Konjunktivi fehlen. Masora ist nicht vorhanden.

Die Hs weist alle charakteristischen Eigentümlichkeiten der bab. Punktation auf. Sie scheint mir eine interessante Mittelstellung einzunehmen zwischen den Hss mit komplizierter und denen mit einfacher Punktation. ⩧ und ∸ werden — ebenso wie ∸ in Hss mit einfacher Punktation — nur gelegentlich gesetzt. ∸ dringt erst gerade ein, die andern Bezeichnungen für unbetonte Vokale sind noch nicht vorhanden.

שש מאות (für שלש מ') 7 6 ist wohl ein Schreibfehler. Von besonderen Abweichungen führe ich an: 7 1 חרד — 7 4 רב — die übrigen sind in der grammatischen Übersicht (Kap. IV.) vermerkt.

22 **Oxford** Ms. Heb. d 49 4.5 (1 Sam 2 30—6 13) 6—10 (1 Sam 9 26—17 21) = 2615 Nr. 3. Zur selben Hs gehört:

Cambr A 38 7: 5 Blattfragmente. Teile von Ri 13 8—20 14. Fol. 6a des Oxforder Fragments ist auf Taf. 4 abgebildet. Das Blatt ist 25 3/4 cm hoch und ungefähr 20 cm breit. Kollationiert habe ich Ri 16 13—18 1. 1 Sam 2 30—6 13. 9 26—13 3. Der Rest der Oxforder Fragmente ist mit durchscheinendem Papier beklebt, und dadurch selbst durchscheinend geworden — das Pergament ist ziemlich dünn — und sehr schwer zu entziffern, da man den ganzen Text von der Vorder- und Rückseite zugleich sieht. Ich drucke ab Ri 17 1—18 1 (22a) und 1 Sam 9 26—10 27 (22b).

Die 6 Vokale; viell. deutet in 1 S 9 27 das schiefstehende u-Zeichen (vgl. Tafel 4!) in לפנינו unbetontes u an.

Dag. und Rafe sind selten gesetzt. Beispiele: את Ri 17 11 א[תו 1 S 12 14 לענותו Ri 16 19 ובעתתו 1 S 16 14 מהגיד (tib. מֶהַגִּיד) 1 S 3 15 כפר 1 S 12 3 התמו 1 S 16 11; bei ל: אלהיהם Ri 16 23 24 אלהינו Ri 16 23; bei ר: מר 1 S 15 32. Dag. deutet wohl an das ניי, das über ויצק 1 S 10 1 und über סר 1 S 15 32 (Dag. bei ר!) steht, vielleicht auch das דניה bei תספו 1 S 12 25.

Öfters ist Mappik angedeutet: ליבה, מותה 1 S 4 20 ואישה 4 22.

Der Schwastrich ist selten und deutet stets Schwa mob. an, doch vgl. וישלח 1 S 4 3. Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe. Die Masora gibt meist nur die Ḳres an; nur eine besondere Note findet sich: הוא הכה (1 S 5 6) גבוליה ג ותכבד יד (2 K 15 16) אז יכה מנחם (2 K 18 8) את עזה.

Merkwürdige Verbindungsstriche finden sich vielfach zwischen nahe zusammengehörigen Worten. In den Textproben sind zufällig keine vorhanden. Ich stelle hier die Beispiele zusammen[1]: Ri 16 25 כי־טוב, 1 S 2 34 ביום־אחד־ימותו־שניהם, 2 35 כהן־נאמן, 2 36 את־ארון־ברית־יהוה־צבאות־ישב 4 4 אל־אחת־הכהנות, 4 5 התרועה־קול־את־פלשתים־וישמעו, 4 10 ונלחמתם־לאנשים, 4 16 האיש־ויאמר 4 19 צריה־עליה־נהפכו־כי, 5 6 גבוליה־ואת־אשדוד־את, 5 12 העיר־שועת, 12 16 יהוה־אשר־הזה, 12 18 שמואל־ואת־יהוה־את.

[1] Die Vokale lasse ich fort.

Von besonderen Abweichungen der Hs führe ich folgende an:

Ri 16 12 בחדר — 13 במה — מחלפות (auch 19) — 15 במה — 16 ותאלצהו[1] — 17 גלחתי — 21 ויאחזוהו — ויאסרהו — 22 שער — 26 והמישני — 30 ויט[2] — בכח — בחיו — 17 2 ואתי, a. R. ק' ואת — אלית — 5 אחד — 6 ה]ישר — 11 כאחד —

1 S 2 36 לאגורת — 3 11 תצלינה[3] — 15 מהגיד[4] — 4 1 באפק — 10 רגלי[5] — 15 ועינו a. R. ק' ועיניו — קמה a. R. ק' קמו[6] — 18 וכבד — 21 איכבוד — 5 3 למקמו[7] — 4 המפתן — 5 מפתן — 6 וישמם[8] — 10 ויזעקו[9] — 11 וישלחו — 12 מתה, a. R. ק' מתו — 6 5 . . . צלמי — וצלמי — 6 התעלל — 8 על, sm. korr. in אל, wie tib. — 11 צלמי — 12 במסלה[10] —

10 2 בצלצח — 7 תבאנה — 11 1 ויחן — 6 ויחר — 7 יצא — 12 24 ויראו[11] — 15 1 למשחך — 4 רגלי — 6 רדו[12] — ויסר — 9 והמשנים — נמבזה — ונמס — 11 ויחר — 12 מציב — 15 החרמנו — 18 והחרמתה — החטאים[13] — 20 אגג — החרמתי (P) — 25 ושב — 28 ממלכות — 29 נצח — ישקר — ינחם — להנחם — 32 אגג — מעדנת — אגג — 33 אגג — 16 4 ויחרדו — 7 תביט — גבה — 9 ויעבר — 10 ויעבר — 14 ובעתתו[14] — 15 מבעתך — 16 וטוב — 20 ונאד — 17 1 עזיקה — 4 הבנים — 5 אלפים — 6 מצחת — 9 והכני — והייתם — 20 היצא —

Öfters finden sich Schreibfehler in der Hs: z. B. Ri 17 1 ויהי איש אחד — 1 S 10 5 אלהים, korr. in האל" — 12 15 in ובאבתיכם ist י hg — 12 21 in יועילו ist י hg — 15 9 אתה אתה — 16 14 מעם יהוה, korr. in מאת יהוה.

---

[1] also Kal! [2] also Hif'il! [3] wie von צלה herkommend; wahrscheinlich ist תצל" zu lesen. — [4] das Rafe ist auffallend 4_{13}: להגיד. [5] so auch 1 S 15_4! [6] östliche Lesart. [7] 5_{11}; 6_2: למקומו. — [8] aber das Pi'el ist hier wohl unmöglich [9] "da versammelten sich". [10] Der Artikel ist wohl möglich trotz des danach stehenden אחת. — [11] so! [12] kein Dagesch! — [13] aber Ps 25_8 lesen die drei or Hss, die ich in No 35 veröffentl., הטאים. [14] wohl Pi'el und ובע" zu lesen.

23 Cambr B 4 24. 1 Doppelblatt, dessen zweite Hälfte nicht mehr ganz erhalten ist. 2 S 24 16 — 1 K 1 15 3 5—26 m. Targ. Koll. alles, Probe 2 S 24 16— 1 K 1 15 m. Targ. Im Ms. folgt das Targ. versweise dem hebr. Text, ich drucke es hinter dem hebr. Text im Zusammenhang ab.

Die 6 Vokale; gelegentlich wird Dagesch (ּ) und Rafe (ֿ) angewandt; gesprochenes Schluß-ה wird durch ein darübergesetztes ה angedeutet, z. B. ידעה 1 K 1 4. Der selten gesetzte Schwa-Strich bedeutet Schwa mobile, vgl. jedoch אמלך 1 K 1 5! Die Accente stehen nicht auf der Tonsilbe. Sie sind im hebr. Text und Targum regelmäßig gesetzt — natürlich fehlen die Konjunktivi — nur Atnaḥ ist, als auf Ṭifḥa regelmäßig folgend, meist nicht angegeben. Ein über dem Zwischenraum von Wörtern gesetzter Strich dient der Masora: (ב סוף פסוק בנביי) כאשר צוה יהוה 2 S 24 18 bedeutet, daß sich diese Wortfolge am Versende hier und 1 K 11 10 (hier את אשר צוה יהוה) findet. Die Note bei 2 S 24 17: (ודומ דק) ובבית אבי bedeutet, daß sich diese Zusammenstellung nur hier und 1 Chr 21 17 findet.

Von besonderen Abweichungen erwähne ich:
24 20 וישקף — 22 ויעל[1] — והמרגים — 24 במחיר — ויקן — 25 ויבן — ויעל — 1 K 1 1, זקן — בבגדים — יחם — 2 סכנת — וחם — 3 יפה — 4 יפה — ותשרתהו — 8 עם אדניהו, korr. in אחרי אד"[2] — 13 ובאי — 1 K 3 6 ובישרת — 8 עם רב"ת — 25 לאחת —

4 Oxford Ms. Heb. d 64 fol. 1—6.15.16 (2822 1.5) und **Cambr** A 39 9 (4 Blatt) im ganzen 12 Blatt, Fragmente der Profeten.

Oxford fol. 3a ist auf Tafel 5 abgebildet, die Originalgröße des — etwas beschnittenen — Blattes ist ungefähr 28×22 qcm. Erhalten ist von der Hs: 1 Kg 8 23—52 (Cambr fol. 1) Is 48 1—

[1] Dazu die mas. Note: ויעל דק ויעל גלוליו דק בדינרא ופול: d. h. nur hier und Ez 14 7 steht das Hif. von עלה mit ו mit besonderer Bedeutung (das heißt viell. בדינרא, so meinte I. I. Kahan), aber es giebt Streit darüber. Auf jeden Fall ist an den anderen Stellen, an denen die Form vorkommt (Ex 10 12 1 K 22 20 Esr 1 3 2 Chr 18 19) die Bedeutung mehr dies des Ḳal.

[2] Vgl. Kenn 111 und de Rossi 226!.

51 14 (Oxf. 1.2) Jer 6 11—7 13 (C 2), Jer 16 3—17 13 (C 3), Ez 32 21—33 20 (Oxf. 15), Ez 34 16—37 1 (Oxf. 3.4), Ez 38 6—39 14 (Oxf. 16), Ez 40 18—41 3 (C 4), Joel 2 26— Am 1 11 (Oxf. 5), Mi 2 3—5 1 (Oxf. 6). Ich habe alles kollationiert, bis auf die sehr schlecht erhaltenen Cambr fol. 1b und 4b. Als Textprobe drucke ich ab Is 49 22—51 14 Ez 34 10—35 15.

Die Hs bietet sehr klar und deutlich die orientalische Textgestalt, sie steht in der ganzen Art der Punktation der Berliner Hs (or qu 680) sehr nahe.

Die 6 Vokale, ^ ist Dag. f. und l., פ Rafe, beide Zeichen werden nur gelegentlich und meist da gesetzt, wo Irrtümer nahe liegen; so את „mit" (vgl. MT S. 37.77), unterschieden von את, der sogenannten nota accusativi, z. B. Is 49 4 Ez 32 24 27—32 (oft) Ez 39 11 14 את „du" Is 51 9 10 12 שכולה וגלמודה גולה Is 49 21 אביר Is 49 26 אמרת Is 49 20 היית Ez 36 13 כתו אתיכם Jo 4 10 וכתתו Mi 4 3; öfters abweichend von dem aus der tib. Überlieferung bekannten: ונסכי (tib. כ) Is 48 5 ויבהרך (ךְ) Is 49 7 ירדפך (ךְ) Ez 35 7 קבצם(בְּ) Mi 4 12 אלגביש (גָּ) Ez 38 22 ובפשעיכם Is 50 1 (פְּ). Auch ר wird gelegentlich mit Rafe versehen (vgl. MT S. 44): לריק Is 49 4 ערלים Ez 32 25 ותמרות Jo 3 3 בראשם Mi 2 13, während offenbar dagessiertes ר vorliegt (ohne daß Dag. geschrieben wäre) in מרשעו Ez 32 12 מרשעתו Ez 33 19. Mit Rücksicht auf MT S 36 führe ich an: אחרי אלהים Jer 7 6 9 היעשה לו אדם אלהים Jer 16 20 לא אלהים Jer 16 20 בשם אלהיו Mi 4 5 vgl. והיה עלהו Jer 17 8. Auch bei א findet sich gelegentlich Dag.: באה Ez 33 6.

Schwa ist selten gesetzt, und stets mobile. Wenn ה am Ende zu sprechen ist, wird ein kleines ה herübergesetzt; es ist allerdings nicht regelmäßig angegeben (Beispiele: כלה Is 48 6 עולה, בטנה Is 40 15 קהלה Ez 32 23. שׁ und שׂ werden gelegentlich durch herübergesetztes ש oder ס unterschieden; z. B. שש (tib. סם) Is 51 8 השמה Is 51 10 לשה שה Ez 34 17 תרפשון Ez 34 18 19 (tib. פ) אשימנו

Mi 2 12 עשׂ Is 50 9 51 8 ישׂכרון Is 49 26 משׂבא Jer 6 20 חרושׂה Jer 17 1 חשׂכים Is 50 10 חשׂכה Mi 3 6 ששׂאתיך ושׂבבתיך Ez 39 2

Die Accente stehen nicht auf der Tonsilbe. Außer den im Berl. Ms. or 680 vorkommenden findet sich hier ziemlich regelmäßig das Zeichen ⌐, ein Ṭifḥa vor Silluḳ (Dḥi), dem ich sonst nicht begegnet bin. Ein ˀ findet sich, ähnlich wie im Berl. Ms., als Unteraccent zu ה (z. B. Ez 36 13 bei יען) und zu ה (z. B. Ez 36 28 bei וישבתם). — Der Schluß des Verses wird durch einen hochstehenden kleinen Kreis angegeben. — Masora ist nicht vorhanden. Nur die Ḳres werden am Rande angegeben, und zwar werden sie hier durch ן eingeführt, eine Abkürzung von קרן. An einzelnen Stellen fehlen sie übrigens, trotzdem über dem Textwort כ, oder כת auf eine solche Randnote hinweist.

Die allgemeinen Abweichungen notiere ich im grammatischen Abriß (Kap. IV.) an der in Betracht kommenden Stelle. Im besondern führe ich hier noch folgende auf: 1 K 8 35 תענם — Is 48 3 ואשמיעם (tib. "וָאַ") — 4 ומצחך — 5 עיצבי . . ופיסלי ונסכי — 6 ידעתם — 7 שמעתם — 8 פתחה (tib. "פִּתְּ")[1] — קרא (tib. קְרָא) — 13 ארץ — 17 אמר אדני[1a] — 49 4 והבל — 7 לבוה — נאמן (Perf!) — ויבחרך — 8 עניתך[2] — 13 יפצחו Kt, "ופ Ḳre — 14 ויהוה שכחני — 15 התשכח[3] — תשכחנה[4] — 18 כעדי[5] — ותקשרים[6] — 19 ושממתיך[7] — הרסותיך — 21 אפוה — 22 בחצן — 25 יריבך[8] — 50 3 ושק — 4 לעות — יעוף[9] — 11 קדחי[10] — ובזיקות — למעצבה viell. verschrieben für למעצבה — 51 8 שש — 9 תנים —

---

[1] so auch im Petersb. Profetenkodex. [1a] das אדני ist also wieder getilgt. [2] vgl. unten Mi 3_7. [3] Dagesch nach fragendem ה, wie in tib. הַיִּיטַב Lev 10_{19}. [4] Nif'al statt Ḳal. [5] Korrekt mit Artikel! Dahinter steht im Ms ein senkrechter, dem tib. Paseḳ ähnlicher Strich. [6] Ḳal! [7] vgl. unten Ez 35_9. [8] so gegen den Konsonantentext, die Vokale viell. sm. [9] Leider sonst im Bab. nicht erhalten! [10] Könnte zu einem *קִדְּחָה gehören „Feuerbrände".

Jer 6 11 מלא[1] — 13 בצע — 15 הכלים[1a] — 20 מרחק — 21 מכשלים — 24 שמעו — 27 ובחנת — 29 מפח[2] — מאשתם, a. R.: מאש תם ק[3] — 7 10 נצלנו (b. Atnaḥ) — 11 המערת — 18 מלקטים[4] — 16 4 תחלואים — וברעב — 5 מרזח[5] — לספוד[6] — 16 לדינים — 18 תועבותיהם — 21 מודיעם — 17 4 תיקד (man erwartet als Ḳre תוקד) — 7 מבטחו — 8 בצרת — 9 עקב — 11 דגר —

Ez 32 22 סביבותיו ("בו") — קברתיו[7] — בחרב — 23 בחרב — מחללי — קברתיה — 24 בחרב — 25 קברתיה — כי נתן[8] — 26 תבל — 33 2 לצפה — 5 נזהר . . . . . נזהר — 8 מדרכו verschrieben für מדרכו[8a] — 17 עמך — 34 16 במשפט — 17 ולעתודים — 19 תרפשון — ירדפך . . . . 35 6 — 29 אספי — ביערים — 25 השבתי[9] — מרפש — ירדפך — 7 לשממה[10] — 8 שממות[10] — 9 תושבנה[11], ein Ḳre ist nicht erhalten — 11 וכקנאתך verschr., l. "וכקנ" — 13 שממה; a. R. als Ḳre: שממו — 36 5 מגרשה[12] — 8 ופריכם — 11 והיטבתי — מראשתיכם[13] — 13 14 15: גויך[14] — 19 כדרכם — 27 בשר — 35 38 החרבות (Ginsb: "ר") — 38 7 הכן (tib. הִכֹּן, s. Imp. Nif.) — 12 טבור — 14 תדע — 19 ובקנאתי — 22 אלגביש — 39 3 ימינך — 9 בנשק — בקשת — 14 מקברים את העברים את הנותרים —

---

[1] vgl. Ez 17_3 (32). [1a] Das Nifʿal ist bereits konjiziert worden, vgl. Duhm z. St. [2] kaṭṭāl-form: „Der Anbläser". — [3] Die 2 Accente über dem Textwort und die Vokalisation zeigt, daß man es gleich als 2 Worte gefaßt hat. [4] Part. Hifʿil, aus *מלקטים entstanden, das zu Formen wie מַחְלְמִים Jer 29_8 מַעְזְרִים 2 Chr 28_{23} u. a. zu stellen ist. [5] Darin רז korr. [6] also eine kiṭṭôl-form! [7] vs. 23: קברתיה [8] aber am Schluß des Verses: נתן, wie im Tib! [8a] so ist vs. 9 geschrieben. [9] viell. bloß verschrieben für השבתי? [10] vgl. oben Is 49_{19}. [11] Hifʿil! „sie werden nicht wohnen lassen"; besser viell. תושבנה (Hofʿal) zu lesen. [12] Part. Hofʿal! „wegen seiner (des Landes) Vertriebenen, die zur Beute wurden." [13] Plural zu ראשית! [14] „Deine Leiber".

40 21[1] ותאו — אילו ואלמו[1a]

Joel 3 4 לחשך — 5 ובשרידים — 4 4 הגמול[2] — עלי . . . עלי — Am 1 3 בחרצות — 4 הדד — 7 בחומת — 8 והשבתי — 10 בחומת — Mi 2 3 רומה — 4 נשדינו[3], korr. in דונו" — 6 יסג[4] — 11 מטיף[5] — 13 das zweite לפניהם ist a. R. pm nachgetragen. — 3 7 מענה[6] — 9 יעקשו (P)[7] 4 11 תחנף — 12 קבצם[8] —

25 **Oxford** d 64 fol. 7 . 8 (2822 2) 2 Blätter: Jer 20 2—21 1 22 22—23 9 m. Targ. Kollationiert alles; als Probe: fol. 7 = Jer 20 2—21 1.

Die 6 Vokale. ˄ ist Dag. — es kommt nur zweimal Dag. f. vor. — ꟼ ist Rafe, — auch dies wird nur gelegentl. gesetzt. Beispiele: פתיתני 20 7 שכור 23 9 נוכלה 20 10 מותתני 20 17 ויכלו 20 18.

ה ist Mappiḳ, z. B.: יגיעה 20 5 ורחמה 20 17.

Schwa ist mob. und quiesc. vgl.: אזעק (P), אקרא, חזקתני, und fehlt gelegentlich, wo man es erwarten würde: הוטלו (tib. nach Baer: הוּטְלוּ) 23 1.

Bemerkenswert sind Punktationen wie השלכו 22 28 לדוד 23 5 תושע 23 6; ירמיהו 20 3 יקראו 23 6 יגיעה — Vgl. ferner צלעי 20 10 קברי 20 17 אש 20 9 עת 20 16 ולב (P) 20 12 etc.

Die Accente stehen nicht auf der Tonsilbe, und stimmen im hebr. Text wie im Targ. zu der Berl. Hs. Masoret. Noten sind nicht vorhanden. Als Versschluß dient ein Haken mit einem Punkt, die manchmal in einen Kreis zusammen laufen. Ich habe stets einen Kreis setzen lassen.

---

[1] In dem hier beginnenden Blatte sind große Lücken. Ich habe nur eine Seite kollationiert! s. o. [1a] Die plene- bezw. defectiv-Schreibung wechselt in den nächsten Versen bei diesen Worten. [2] Infinitiv. [3] Gemeint ist damit wohl Part. Nif. von שדד etwa: „über das Verwüsten unser Verwüsteten"! [4] Hof'al. [5] eine miḳṭīl-form. [6] vgl. oben Is 49 8. [7] Hif'il? [8] Es muß Pi'el sein, trotz des Rafe bei ב, vgl. etwa das Rafe in מִבְצִיר. Jud 8 2.

Von besonderen Abweichungen vgl. im Hebr.
20 7 חזקתני — 8 חמס — 18 בבשת — 23 1 מאברים — 3 אתהן — נוהן — 5 ומלך —

26 Cambr B 15 3. Haftaren mit Targ.[1] 2 Blätter. Von fol. 1 ist nur wenig erhalten. Ich drucke davon 1 Sam 1 1.2 ab. fol. 2: Jer 31 14—22 Is 57 14—18, unvollständig. Ich gebe, was zu erkennen ist.

Die 6 Vokale, dazu, wie es scheint, ` für unbetontes u am Ende: איננו Jer 31 15. Dag. ist zufällig nicht erhalten, ק Rafe einmal. Mappik fehlt im Fragment ebenfalls. Schwa ist ganz selten und stets mob. — Die Accente (Text und Targ.) stehn nicht auf der Tonsilbe; gewöhnlich steht von Accentpaaren nur ein Accent da: so immer nur ˅, nicht ˄; wenig oriental. Masora zum hebr. Text. — Im Targ. häufig Abkürzungen: נביי 1 S 1 1 wohl für נבייא. — Der Schluß eines Verses ist nicht angedeutet. Ich setze teils die Verszahlen, teils einen Stern zwischen die Verse des Textes und des Targums.

Von besonderen Abweichungen führe ich folgende an: Jer 31 15 מבכה — Is 57 15 דכה — שפלים (so scheint es) — 18 נחמים — ולאבליו —

27 Cambr B 15 1. Haftaren mit Targ.[2] Doppelblatt. a: Is 61 10—62 9, b: Hos 14 2.3 fol. 2b ist auf Tafel 7 abgebildet. Auf dem Rande des Blattes ist von späterer Hand der Text von Is 63 7—10 mit Targ. abgeschrieben. Oben auf fol. 1a steht in derselben Weise der Schluß von Is 60 21 Targ., 60 22 Text und Targ., danach: הוה תמאס קומי אורי, vgl. Is 60 1.

Diese Blätter sind der Rest einer Prachthandschrift in der Art des Petersb. Profetenkodex. Auch die Größe des Formats entspricht ihm ungefähr, die Buchstaben sind größer. Neben 20 ist diese Hs ein Beispiel für die vollkommenste Gestalt der östlichen Punktation.

---

[1] Die Haftaren gehören zum Neujahrsfest und zum Versöhnungsfest.
[2] Es sind die Haftaren zu den Paraschen נצבים (Dt 29 9 ff) und וילך (Dt 31 1 ff).

Die 6 Vokale, unbetont: (dies Zeichen auch für unbetontes u am Ende; vgl. z. B.: יאכלהו Is 62 9); vor Dag. f.: . Dag. l. ein Punkt; es ist ziemlich regelmäßig gesetzt, und z. B. bei נשבע 61 8, ישתוניה 61 9 Targ. תוב Hos 14 2 Targ. zu ergänzen. Auch Mappiḳ wird durch einen Punkt im ה angedeutet — er steht ganz unten im Buchstaben. Rafe ist ein ganz kleines ק, über den Konsonanten gesetzt. Bei nicht gesprochenem א steht es auch; bei Schluß-ה und Schluß-ך (lies 62 4: ולארעיך) deutet ein darüber gesetzter Strich an, wenn diese Laute nicht zu sprechen sind bzw. keinen Vokal haben. In letzterem Falle ist wohl Schwa gemeint; dies steht als Schwa mob. und qu. ganz gewöhnlich.[2]

Die Accente stehen auf der Tonsilbe und sind sehr regelmäßig gesetzt. Das Paar kommt nicht vor, aber auch in dem tib. Text findet sich in den erhaltenen Versen nicht Zarḳa-Segolta. Die Konjunktivi fehlen bis auf 2 wohl nachgetragene Munaḥ. — Silluḳ ist am Versende regelmäßig gesetzt. Ebenfalls steht ganz regelmäßig ׃. Masora ist nicht vorhanden.

Um den Vergleich dieser Hs (im Folgenden C) mit dem Petersburger Profetenkodex (im Folgenden P) zu erleichtern, drucke ich auf S. 38 den einen Vers Is 62 9 nach diesem ab. Ein Vergleich beider Hss ergibt folgendes Resultat:

Beide Hss haben manches — z. B. gegenüber den jemen. Hss — gemeinsam, ich weise hin auf Punktationen wie אחשה 62 1 אשקוט 62 1 חפצי 62 4 את, das Fehlen des sogenannten Pataḥ furtivum u. s. w. Aber die Unterschiede sind doch recht bedeutsam:

1. P verwendet als Zeichen für offnes o: vgl. כל־ 62 2 u. o דמי 62 6.7 in P gegenüber כל, דמי in C.

2. ו „und" wird nach P vor einem Consonanten mit Schwa mit u gesprochen, nach C mit i (vgl. MT 27), vgl. וכגנה 61 11 וצניף 62 3 in P mit וכגנה, וצניף in C.

[1] bei בעולה 62 4 ist das Schwa nachzutragen.

3 P bezeichnet plene geschriebenes u durch ו, defectiv geschriebenes durch ֻ; in C wird das letztere Zeichen stets angewandt, und davon nur das unbetonte Schluß-u (וּ) geschieden. Beispiele in Is 62 9!

4 P verwendet ֿ als Rafe ganz regelmäßig, bei C wird Rafe durch ר bezeichnet, und ֿ nur bei ה und ך am Schluß eines Wortes angewandt.

5 Dag. f. wird in P außer durch den Strich über dem vorhergehenden Vokal (ֵ ַ ָ) noch durch den Punkt im Buchstaben bezeichnet; der fehlt in C.

6 C weist die in Babylonien übliche Vokalisation auf, P die in Tiberias übliche. Vgl. בִּגְדֵי 61 10 יֹאמַר — חָפֵץ — תִּבְעַל 62 4 יְכוֹנֵן 62 7 in C gegenüber בִּגְדֵי — יֹאמַר — חָפֵץ — תִּבְעַל — יְכוֹנֵן in P.

7 יהוה ist in C stets vokalisiert, in P nur, wenn es wie אלהים zu sprechen ist.

8 In C geht dem Accente ׳ stets ה voraus, in P steht vor ׳ stets ׳; in C ist Dḥi stets durch ד wiedergegeben, in P tritt dafür meist das tib. Zeichen für Ṭifḥa ein.

9 In C fehlen die sog. konjunktiven Accente und Linea Maḳḳef, nur zweimal (61 11 62 2) ist Munaḥ — zusammen mit ein paar tib. Vokalzeichen — nachgetragen. In P sind die konj. Accente und die Linea Maḳḳef regelmäßig gesetzt.

10 Während P gegenüber dem tib. Texte in diesen Versen keine besonderen Abweichungen bietet, liest man in C 62 7 anstatt תִּתְּנוּ : תִּתְּנִי [so auch Ms. Kenn 249],[1] 62 8 anstatt עֻזּוֹ : קָדְשׁוֹ; eben da fehlt עוד [so auch in Ms. Kenn 128], 62 9 anstatt מאספיו (oder מְאַסְפָיו): מֵאֹסְפָיו, als ob es Plural von einem Substantiv *אֹסֶף + מן wäre.

11 C hat keine Masora. P die Masora in der Form, die sich in westlichen Hss findet.

Man kann aus dieser Zusammenstellung deutlich erkennen, daß der Petersburger Profetenkodex bei aller scheinbaren Ähnlichkeit doch schon sehr weit von der Punktation von No. 27 entfernt ist: Man erkennt das starke Eindringen von Eigen-

---

1 Ginsburgs große Ausgabe läßt hier ganz im Stich.

heiten der tiberischen Überlieferung. Daß dasselbe auch bei dem Konsonantentext des Petersburger Kodex konstatiert werden kann, hat Ginsburg nachgewiesen in seiner "Introduction" S. 216—230 und in der Festschrift zu Ehren Chwolsons, 1899 S. 149—188. Allerdings ist diese Tatsache anders zu beurteilen.[1]

Ich verweise hier im übrigen auf die Ausführungen in Kap. III. — Dem Petersburger Profetenkodex steht sehr nahe No 38a. Ich habe unten bei der Besprechung dieser Hs auch sie mit einer echten babyl. verglichen. Die Resultate sind ganz ähnlich wie hier. Ich verweise hier darauf.

28 **Cambr** B 4 25. 2 Blattteile, fol. 1: Jer 18 7—23 mit Targ., fol. 2: Stücke von Jer 23 28—24 2 mit Targ.; ich koll. und veröffentl. fol. 1a und 2b, so weit sie erhalten sind; die andern Seiten sind sehr schlecht zu lesen. —

Schöne altertüml. or. Punktation in der Art von Nr. 19.

Die 6 Vokale, dazu ∸ für unbetontes o: מאורחיה 18 11, ועובדיכון ib. Dag. steht in der abgedruckten Probe nur 24 1 Targ.: יכוניה (vgl. das כניה Jer 22 28 Targ. No. 25). — Rafe kommt nicht vor, ebensowenig Mappiḳ. Schwa steht verhältnismäßig selten, ist meist mob.

Die Accente stehen im hebr. Text und Targ. nicht auf der Tonsilbe. Es sind im wesentl. die aus der Berl. Hs bekannten. Der Versschluß wird durch einen Haken mit Punkt angedeutet. Er ist im Druck nicht ganz richtig wiedergegeben. Eine masor. Bemerkung ist nicht vorhanden.

Ich weise im besonderen hin auf die Vokalisation אתו (für אותו) 18 10 שאלו 18 13 und auf מצור שדי שלג לבנון [18 14, wo sich nach Vokalisation und Accentuation ein anderer Sinn ergibt als nach dem tib. Texte. — ואחרי 18 12 ist wohl durch das vorangehende אחרי beeinflußt und ein Schreibfehler. 24 2 הבכרות entspricht ganz dem Singular בִּכּוּרָה. —

29 **Oxford** c 1 13 (fol. 16—26) b 4 12 (fol. 32.33) d 49 5 (fol. 15—18) d 64 3.4 (fol. 9—14) **Cambr** B 2 2 (5 Blätter). Stücke aus Jeremia und Ezechiel mit Targum. Die Hs ist flüchtig

[1] vgl. dazu meine Bemerkung oben S. 99f.

geschrieben, die Blätter haben oft verschiedene Größe; da keine Linien gezogen sind, sind die Zeilen meist krumm. Die Vokalisation ist sehr flüchtig, die Vokale stehn oft an falscher Stelle, von Accenten ist — wenigstens in der Probe — nur gelegentlich ׳ vorhanden. Ich veröffentliche eine Textprobe von dieser Hs eigentlich nur deshalb, um ein Beispiel von einer orientalischen Hs zu geben, in der der Unterschied von ◌ und ◌ ziemlich verwischt ist[1]. Da dies eine Eigentümlichkeit einer ganzen Klasse von sublinearen Hss ist — der berühmte Reuchlinsche Profetencodex in Karlsruhe ist ein Beispiel dafür — so wollte ich auf diese ältere orientalische Parallele hinweisen. Ich gebe als Probe Jer 21 1—7 mit Targ. A. E. Cowley hat den Druckbogen freundlichst nochmals mit dem Original verglichen. Die Hs weist im allgemeinen die östlichen Eigentümlichkeiten auf; ihr gegenüber ist aber große Vorsicht am Platz. Für den grammatischen Abriß habe ich sie nicht berücksichtigt. Ob manche auffallende Form auf guter Tradition beruht, oder der flüchtigen Überlieferung zuzuschreiben ist, müßte erst noch genau untersucht werden.

30 Cambr B 4 26. 1 Blatt., Teile von Jer 5 22—6 9 mit Targum. Ich drucke alles ab, was erhalten ist. Von einer späteren Hand sind einige Accente und Vokale nachgetragen. Ich klammere sie ein. Von späterer Hand rühren auch alle den Schluß eines Verses andeutenden Kreise her.

Die 6 Vokale, außerdem steht für unbetontes u und offnes o ◌ in חלי 6 7 קוּמו 6 4.5 im hebr. Text und Targ.; von sp. H. ist im Targ. einmal ◌ nachgetragen: גלוהי 5 22 — bei כרמיא 6 1 könnte es auch pm. sein —, ebenso das tib. Ṣere bei לב 5 23, das im Bab. ja mit ◌ punktiert wird. Gelegentlich gesetztes ˃ deutet Dageš (stets lene) an, ף Rafe. ה über ה ist Mappiḳ. Schwa ist selten gesetzt und ist stets mobile. Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe, und entsprechen denen der Berl. Hs. Atnaḥ ist nie pm. geschrieben, aber sm. mehrfach zugesetzt.

Die Masora ist orientalisch. Bezieht sich eine masor. Note auf zwei Worte, so werden sie durch einen Strich miteinander verbunden.

---

[1] Vgl. oben S. XVI.

Auffallend ist die Punktation in dem Worte: ויצ[ליחו 5 28 und das Ṣere in עֵרב 6 4, das ziemlich deutlich ist, aber doch nicht ganz sicher, so daß ich nicht wagte, es in den Text zu setzen.

31 Cambr A 38 9. Fragment eines Blattes, Stücke von Is 65 11—66 20. Ich gebe als Probe Is 65 11—22, so weit es erhalten ist.

Die 6 Vokale, aber Pataḥ ist — wie in Nr. 32 — stets durch ـִـ wiedergegeben. Das ist der Grund, weshalb ich dies sonst schlecht erhaltene Stück abdrucke. Dag. u. Rafe sind nicht vorhanden, ebensowenig Schwa. Die Accente stehn nicht immer auf der Tonsilbe, bei ihnen findet sich ˺. Keine Masora.

Den Punkt zwischen עבדי und יאכלו (65 13) sah ich an als dem tib. Paseḳ entsprechend. Doch steht der Punkt höher als im Druck, und ich möchte fast eher glauben, daß er den Diphthong ai andeuten soll und zu עבדי gehört.

32 Petersburg Firk II 1545. 1 Bl., noch 28,8×23,5 qcm. groß, Ez 16 61—17 16 m. Targ.; fol. b ist auf T a f e l 12 abgebildet. Ich drucke das Fragment vollständig ab.

Die 6 Vokale, aber — wie in 31 — ist Pataḥ hier stets ـִـ. Dag. kommt nicht vor, Rafe (ק) ist öfters angegeben. Mappiḳ ist nicht vorhanden. Schwa steht selten, ist stets mob. — Die bab. Accente entsprechen ungefähr denen der Berliner Hs. Sie stehn nicht auf der Tonsilbe. Zu ihnen sind sämtliche tiberischen Accente nachgetragen, so daß alle Worte, die einen distinktiven Accent haben, sowohl den babyl. wie den tib. aufweisen. Beim Studium von Tafel 12 ist darauf zu achten. Man ist zuerst leicht geneigt, tiber. Accente für bab. Vokale zu halten. Beim Abdruck habe ich alle tib. Accente fortgelassen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Hs ursprünglich ohne diese existiert hat.

An Masora sind 2 Ḳres erhalten: das zu לעמדה (17 14) an den Rand gesetzte לעובדו ist ein Schreibfehler für לעמדו; 17 7 steht zu dem in den Text gesetzten כנפה als Ḳre am Rande כפנה. Im Petersburger Profetenkodex ist umgekehrt כפנה als

Ktib u. כנפה als Ḳre geschrieben. Nach Ginsburg "The Massorah" IV 418 gibt der Petersb. Kod. von 1009 an, daß die Bab. hier כפנה als 'כ und כנפה als 'ק lesen, 4 andere Listen berichten nur, daß im Bab. כנפה steht. Dies kommt dem Befunde im vorl. Ms. schon nahe. Die Tiberier lesen einfach כפנה. —

Außerdem ist noch zweimal durch ג̇ am Rande darauf hingewiesen, daß ערג̇ות (im Plural) 3 mal vorkommt. Die dritte Stelle ist Cant 6 2. In Cant 5 13 wird der Singular כערוגת durch darübergesetztes דק im Berliner Ms ausdrücklich bestätigt (vgl. MT 104). Cant 6 2 war im Berl. Ms נת" geschrieben, doch ist das vom Masoreten in נ̇ת" korrigiert worden. Die MT 104 Anm. 7 zu Cant 6 2 angeführte Masoret. Note des Berl. Ms lautet richtig: ואילך[1] (Ez 17 10) ערוגות ג̇ מסרן על ערגות ערוגות כתי׃ (Cant 6 2).

Das Fragment bietet alle Eigentümlichkeiten der babylon. Punktation. Im besonderen finden sich folgende Abweichungen: 16 62 אתך (für אִתָּךְ) — 63 נאם — 17 3 ארך האבר — מלא (f. מָלֵא, ebenso Jer 6 11 (24)) — 4 ינקותיו (f. יְנִיקוֹתָיו) also wohl zu einem Sing. *ינקת gehörig — 7 רב (f. רַב, vgl. MT 74f) — 9 טרפי (פ) — תיבש — אותה (scheint Aramaismus zu sein) — 12 ויבא (für וַיָּבֵא, ist wohl kaum möglich) — 14 התנשׂיא (vgl. Kap. IV!) — 15 עם —.

Besonders aufmerksam mache ich auf den dreimal vorkommenden Impt. Ḳal אמר (17 9.12). Es wäre ja denkbar, daß man in gewissen Gegenden *ŏmēr* statt *ĕmōr* sprach. Man vgl. auch das Impf. יאמר und unten Kap. IV!

Zum Vergleich setze ich zwei Verse (16 62 f.) aus dem Petersburger Profetenkodex hinzu.

33 Petersburg Firk II 1544. 2 Blatthälften, an den größten Stellen noch etwa je 31×16,5 qcm groß. Ez 12 13—13 9 m. Targ. Fol. 2a ist auf Tafel 16 abgebildet. — Die beiden Blätter

[1] Das Wort sieht im Ms wie אולך aus.

sind in falscher Reihenfolge gebunden, außerdem fol. 2 so, daß der äußere Rand des Blattes nach innen geklebt ist. Von den andern Spalten der beiden Blätter sind nur gelegentlich einzelne Worte erhalten. Abgesehn von diesem drucke ich alles ab.

Die 6 Vokale, unbetont, und wahrscheinlich für offnes o: , vgl. בחרבות, das doch wohl *ḥŏrābōt* gesprochen wurde. Allerdings findet sich sonst kein weiteres Beispiel dafür im Ms. — Vor Dag. f. findet sich gelegentlich und . Aber Dag. wird nicht regelmäßig angegeben, und fehlt im Targ. immer. Eine spätere Hand hat gelegentlich Dag.- und Mappikpunkte nachgetragen. Sonst ist Dag. l. nicht bezeichnet.

Schwa mob. und qu. wird — nicht ganz regelmäßig — angegeben. — Die Accente stehn auf der Tonsilbe, und zwar im hebr. Text und im Targ. Bei ihnen findet sich regelmäßig ׳ (Dḥi)[1]. Außerdem aber ist im hebr. Text eine große Zahl von konjunktiven Accenten und Linea Makkef gesetzt. Ich drucke sie ab, so weit sie erkennbar sind. Sie entsprechen genau den tiberischen Zeichen, sind aber, wie es scheint, mit Verständnis den babylon. Accenten beigesetzt. — Eine Masora ist in der Hs nicht vorhanden.

Dies Fragment bietet nicht mehr deutlich die östliche Überlieferung. Die Verwenduug von für Kameṣ ḥaṭuf, die Einarbeitung der konjunktiven Accente zeigen bereits stark den tiberischen Einfluß. So ist es auch ganz erklärlich, daß eigentliche Abweichungen der Hs gegenüber dem tib. Texte nicht vorkommen. Der tib. Einfluß ist auch vorhanden in Punktationen wie מספר 12 16 לבלתי 13 3 מלחמה 13 5 הנני 13 8 — das 12 19 als st. cstr. geschriebene עם kommt z. B. auch Ez 33 2 in einer echt orientalischen Hs (24) vor —. Die Hs steht in mancher Hinsicht dem Petersburger Profetencodex nahe, vielleicht der östlichen Überlieferung ein wenig näher wie jener; jedoch ist der Petersburger Kodex im allgemeinen sorgfältiger punktiert.

34 Cambr A 39 19. 1 Blatt, Ruth 2 9—3 4, koll. 2 9—17, das ich als Probe abdrucke. Die Hs ist in 2 Kolumnen geschrieben, masor. Noten sind nur in der Mitte erhalten, zur linken Kolumne gehörig.

---

[1] In 12_{10} ist das Zeichen bei מחמם und bei מחטוף zu ergänzen.

Die 6 Vokale, unbetont — — — — ꞉, vor Dag. f. — — —. Dag. l. ein Punkt, gelegentl. auch Dag. f.; auch Mappiḳ wird durch einen Punkt im ה bezeichnet. — Rafe nur bei א und Schluß-ה, Schwa m und qu (letzteres häufig am Schluß, z. B. ושתית 29 את, d. i. itt, vgl. MT 37) 211 ואכלת, וטבלת 214 etc. Accente auf der Tonsilbe, ˺; einige später hinzugefügte tib. Acc. lasse ich fort. — Die am Schlusse abgedruckten masoret. Bemerkungen stehn auf dem oberen und unteren Rande des Blattes und sind orientalisch. Die zwischen den Kolumnen stehenden Noten sind tib. Die Hs weist alle echt bab. Eigentümlichkeiten auf, vgl. ותעזבי, לב, האכל לעת (214) ותקם, ללקט 215 etc. Von besonderen Abweichungen führe ich nur an: תל[קט 217. —

35a Oxford d 37, fol. 47—50 (2603 15). 4 Bll.: Ps 19 2—26 11, fol. 50a ist auf Tafel 10 reproduciert. Zu derselben Hs gehört:

Cambr A 39 13: 4 Blätter, von denen fol. 1 (Ps 65 1—66 13) und 2 (Ps 83 12—85 7) schlechter, fol. 3.4 (Ps 99 8—103 7) besser erhalten sind. Kollationiert alles. Probe Ps 22 15—25 17.

Die 6 Vokale; ˆ ist Dag., ᴾ ist Rafe; beides wird nur gelegentl. gesetzt: vgl. אבירי, כתרוני 22 13, אמרי פי 19 15 ברכות 21 4, Dag. bei א: שגיאות 19 13 בגאות[1] 23 2; ᴾ bei ר: ותרחם[1] 102 14. — Mappiḳ wird durch ein kleines ה bezeichnet: יסדה 24 2 צמחה 65 11. — Schwa ist selten gesetzt und ist stets mobile. — Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe und entsprechen denen der Berliner Hs. Am Versschluß steht kein Zeichen, dagegen ist der Anfang eines Verses durch einen kleinen Kreis oder einen schrägen Pfeil angedeutet. Ich habe stets den Kreis drucken lassen, aber auf der Abbildung (Tafel 10) finden sich beide Zeichen. Die Bezeichnung des Versanfanges scheint in alter Zeit üblich gewesen zu sein. Darauf bezieht sich eine interessante Notiz aus dem Masechet Soferim 3 7, ed. Joel Müller S. VI, wo es heißt: ספר שפסקו שניקד ראשי פסוקים שבו אל יקרא בו „aus einem Buche, in dem man Verse abgeteilt hat, d. h. die Versanfänge bezeichnet hat, soll man nicht vorlesen."

[1] auch im Berl. Ms.

Beachtenswert ist, daß die Zeilenenden nicht — wie etwa in der Berliner, und überhaupt den meisten andern Hss — gleichmäßig abschließen. Masora ist in der Hs gar nicht vorhanden. Die Hs stimmt in sehr weitem Maße mit der Berliner überein und ist ein sehr schönes Beispiel einer alten orientalischen Hs. Als besondere Eigentümlichkeit ist zu bemerken, daß das am Wortanfang stehende, im Tib. mit Schwa versehene י hier ziemlich regelmäßig Ḥireḳ erhält; vgl. ישגבך] 20 2 יראיו 22 26 יחי 22 27 ימי 23 6 ינחמני 23 4 ימינו 20 7 ימינך 21 9 וימינם 26 10 יכוננה 24 2 u. s. w.

Von besonderen Abweichungen — das meiste findet man in der grammat. Übersicht — führe ich hier auf:

Ps 19 3 ללילה — 6 יצא — 8 פתי[2] — 11 ומפז — 21 2 מה יגיל — 10 לעת — ותאכלם אש — 11 תאבד[3] — 13 שכם — 22 8 חפץ — 10 גחי — מבטן — 15 כדנג (korr. in כדונג) — נמס — 16 יבש — 22 רמים — עניתני[4] — 24 יגורו, Kre וגורו[5] — 25 ענות — 32 לעם — 23 4 צלמות — 24 4 לשוא[6] 65 5 — ותקרב[7] — 11 נחת — 12 דשן (P) — 84 7 מעין — 11 באהלי רשע — 85 3 נשאת[8] — 4 ה]שיבות — 5 והפר — 6 הלוא — 100 4 בתהלה — 101 3 שטים — 4 רע — 5 גבה — ורחב — 6 בנאמני — 8 לבקרים — 102 4 נחרו — 5 מאכל — 9 מהוללי — 10 ושקויי[9] — 11 וקצפך — 12 כצל נטוי — 14 תרחם — עת לחננה — 19 ועם — 21 אסיר[10] — 24 כחי — 27 ויחלפו — 103 5 בטוב[11] — עדיך —

Besonders lehrreich ist es, diese Hs mit den zu Gebote stehenden orientalischen Paralleltexten zu vergleichen. Ich drucke ab:

35b Cambr A 38 3. 1 Blattfragment, Teile von Ps 22 13—23 2 24 1—25 12. Auch diese Hs ist in Stichen geschrieben. Wegen der großen Lücken darin drucke ich aber zusammen-

---

[2] ק nicht ganz sicher! [3] also wohl Hif'il! [4] Der Punkt über ע ausradiert; sm, also wohl Ḳal gemeint. [5] wie die Liste für die Orientalen angibt! [6] kein kleines ו! [7] wohl verschrieben! [8] also von נשה abgeleitet! [9] Vom Ḥolem ist nur ein Punkt deutlich erkennbar. [10] so auch im Berl. Ms zu lesen! [11] Berl. Ms.: בטוב —

hängend alles ab, was erhalten ist, und bezeichne die Lücken durch Punkte. Auf der Fleischseite des Pergaments ist oft nur noch die Punktation zu erkennen, die Konsonanten sind zum Teil geschwunden. Das Versende ist gelegentlich durch einen Kreis angedeutet. Die Punktation steht 35a sehr nahe. —

35c Berl. Ms or qu 680. Ich gebe davon als Probe Ps 23. 25 1—11, die einigermaßen gut zu erkennen sind.

Ich habe diese Paralleltexte so abgedruckt, daß möglichst dieselben Verse der 2 bzw. 3 Hss auf denselben zwei aufgeschlagenen Seite stehn. Die an den Rändern stehenden Zahlen 35a.b.c weisen auf die Herkunft der einzelnen Stücke hin. Die Berl. Hs ist noch erhalten in Ps 65 und 99—103 — diese letzteren Texte sind abgedruckt in MT S. 96 ff. Trotz der sehr weitgehenden Übereinstimmung dieser Texte unter sich gegenüber den tiber. Hss finden sich doch auch in ihnen Varianten. Ich sehe dabei ab von der verschiedenen Abteilung der Stichen und gelegentlichen kleinen Accentvarianten im allgemeinen auch von plene- bzw. defectiv-Schreibung, notiere aber die folgenden:

22 17 ידי *a* ידי *b* — 19 ירא *a* יראו *b* — 20 אילותי *a* אילותי *b* — 22 מפי *a* מפי[1] *b* — 25 ענות *a* ענות *b* — 23 4 ומשענתך *a* תך" *b* — 6 ימים *a* ימים *c* 24 3 יקום *a* יקום *b* — 25 2 אויבי *ac* אויבי *b* — 3 הבוגדים *ac*[2] הבג" *b* — 4 ארחותיך *a* ארחותיך *c* ארחתיך *b* — למדני *a* למדני *c* למדני *b*[3] — 65 5 ותקרב *a* ותקרב *c* — בטוב *a* בטוב *c* — 10 ארץ *a* (korr. in הארץ) מ״ש הארץ *c* — מלא *a* מלא *c* — 11 נחת *a* נחת *c* — 99 9 והשתחוו *a* וו" *c* — 100 4 בתהלה *a* בתהלה *c* — 5 כי *a* כי *c* — 101 3 עיני *a* עיני *c* — עשה *a* עשה *c* — שטים *a* סטים *c* — 5 אותו *a* אתו *c* — אתו *a* אתו *c* — 102 4 ימי *a* ימי *c* — נחרו *a* נחרו *c* — 5 מאכל *a* מאכל *c* — 10 ושקויי *a* ושקויי *c* — 14 לחוננה[4] *a* לחוננה *c* — 19 יהלל *ac*[5] — 21 אסיר *ac*[5] — לפתח *ac*[5] — 24 כחי *a* כחו (כחי Kre) *c* — 25 אמר *a* אמר *c* — בחצי *a* בחצי *c* — 27 ויחלפו *a* ויח" *c* —

[1] so! [2] *c*: של בע. [3] ähnl. vs. 5. [4] offenbar Aramaismus! [5] hier ist MT S. 98 zu korrigieren!

36 London, Brit. Mus. or 2373. Hagiographen; vergl. Margoliouth' Catalogue I No. 142 S. 106 ff.

Ich gebe Proben von dieser Hs hier und in No 38 und 40, weil hier ein interessanter Mischtext vorliegt, bei dem bab. und tib. Überlieferung zusammengearbeitet sind. Das ist nicht in dieser Hs geschehen, denn sie ist, abgesehen von einigen Korrekturen, einheitlich geschrieben und punktiert. Aber sie ist abgeschrieben von einer Hs, die ursprünglich rein bab. war, und die man tib. überarbeitete, sowohl hinsichtlich der Vokalisation wie der Masora. In No. 38 und 40 ist der Text der Hs neben bab. Hss abgedruckt, zu dem Ps 90 ist der in MT S. 89 f. abgedruckte Text der Berl. Hs zu vergleichen.

Als Vokale sind verwendet ◌ (ā und ŏ) ◌ ◌ ◌ ◌ ◌ ◌, als Halbvokale ◌ ◌ ◌ ◌ (dies Zeichen kommt in Ps 90 zufällig nicht vor). Dag. f. und l. ist gelegentlich durch einen Punkt bezeichnet.[1] Schwa ist meist mob.; Schwa qu, das urspr. öfters gesetzt war, ist gewöhnlich später getilgt. Auffallend ist der oft vorkommende Doppelpunkt in dem mit Vokal versehenem Schluß-ך. Von Accenten ist nur Atnaḥ verwendet. Es steht nicht auf der Tonsilbe.

Eine genaue Untersuchung der Punktation zeigt deutlich, daß die bab. Vorlage nicht ganz konsequent tib. überarbeitet wurde. יבשׁ als Pausalform (vs. 6) geht auf bab. יבשׁ zurück, אדני steht vs. 17, wie in der Berl. Hs, statt tib. יהוה. Die Verwendung von ◌ und ◌ ist durchaus nicht so wie im tib., ein einheitliches Prinzip kann ich nicht erkennen, man muß annehmen, daß hier wie in andern Fällen der tib. Überarbeiter viell. manches übersehn hat. Bei der Masora sieht man neben echt bab. Bemerkungen eine Anzahl von tib., die in der Vorlage offenbar nachgetragen, viell. auch korrigiert waren. Bei der grammatischen Verwendung der Angaben einer solchen Hs ist natürlich große Vorsicht geboten. Ich glaube aber, daß gerade durch die Zusammenstellung solcher Hss mit echt bab. bzw. tib. ein Verständnis ihrer Eigentümlichkeiten ermöglicht wird.

---

[1] Sehr auffällig ist es in בעברתך. vs. 9.

Interessant ist die Vokalisation הגה vs. 9, die durch die (bab.) Masora bestätigt wird. Im Berl. Ms steht הגה, vergl. MT S. 68.

37 **Oxford** b 4, fol, 35.36 (= 2611 14), 1½ Blätter, Ps 33 16 —35 4 40 4— 41 7. Koll. alles, Probe fol. 35. — Fol. 35a auf Tafel 8 abgebildet. Höhe des Originals 27, 5 (oben abgeschnitten), Breite 20, 75 cm.

Die 6 Vokale, unbetont (also לבנו, יחלנו, aber ישמעו, גדלו), vor Dag. f. in ישמו Ps 40 16. — Gelegentlich zugesetzte tib. Vokale sollen später anstößig erscheinende Lesungen beseitigen; z. B. תתהלל 34 3 האח 40 16. Dag. l. ist regelmäßig durch den Punkt bezeichnet, auch ר findet sich einmal (33 19). Rafe wird nur bei א und Schluß-ה verwandt. Dasselbe Zeichen steht auch als Schwa mob. — Die Accente stehn auf der Tonsilbe, bei ihnen ד; zu ihnen sind eine Anzahl tiberische Accente nachträglich hinzugesetzt worden, z. B. Ṭifḥa da, wo ת in der ersten Vershälfte fehlt, aber meist Konjunktivi. Sie sind primitiver als die heutigen Konjunktivi, wie es scheint, doch sind sie weder sorgfältig noch einheitlich genug im Ms gesetzt, um sichere Schlüsse zu gestatten. Man mag sie auf Tafel 8 studieren, ich lasse sie hier fort.

Der zwischen zwei Worten stehende Punkt gibt die nahe Zusammengehörigkeit zweier Worte an (יחסה · בו 34 9). Die Bedeutung der Kreise über den Wörtern in 34 15 16 17 21 ist mir nicht klar. Zur Vokalisation במחנו 33 21 ידעת 34 10 vergl. MT 31 und unten Kap. IV. Die Masora der Hs ist orient. und steht auf dem unteren Rand der Blätter. Ich drucke sie am Schlusse im Zusammenhang ab.

Die Vokalisation weist alle Eigentümlichkeiten der bab. Überlieferung auf. Ich habe die Formen, die in Betracht kommen, im gramm. Abriß verzeichnet. Wenn 34 1 בשנתו punktiert ist,

so ist doch wohl בשנתו zu lesen. 35_{4} steht deutlich ייבשו[1] da, während 40_{15} das zu erwartende יבשו steht. — Ps 40_{16} האח האח (so!). —

38 Job. 40_{6-32} nach Firk II 5, or qu 680, Ms or 2373, A 38_{12}.

38a Petersburg Firk II 5. 71 Blätter, fol. 1—56 Stücke aus den Psalmen, fol. 57—67 Job 35_{10} — Schluß, fol. 67—71. Stücke aus Prov. Die Hs ist 40 cm hoch, 35 cm breit, und war einmal sehr schön. Fol. 66*b* 67*a* sind — stark verkleinert — auf Tafel 15 abgebildet.

Den Kodex erwähnt Strack in Z. f. luth. Th. u. K. 1875 S. 606, Delitzsch in der Vorrede zu Baers Job (1875). Auch die dem Buche vorgesetzte Abbildung soll aus dieser Hs stammen. Die Beschreibung, die Delitzsch von der Hs gibt, stimmt meist nicht; doch hat er die Hs nicht selber gesehn. Praetorius hat Stracks Abschriften aus der Hs für seinen Aufsatz: „Über das babylon. Vokalisationssystem des Hebräischen“ ZDMG LIII S. 181—196 eingesehn[2].

Der Text von Job war ursprünglich bab. punktiert, gelegentlich findet man bab. Vokalzeichen auch in den Psalmen, nie in den Proverbien. Eine zweite Hand hat die ganze Hs mit einer Anzahl gewöhnlich geschriebener tib. Zeichen versehn, eine dritte Hand hat diese Zeichen durch größere Kreise[3] und Trapeze nach tib. Weise übermalt (vgl. die Abbildung!). Auch ein Teil der sog. konjunktiven Accente ist so übermalt worden. Andere sind in dieser Form von vornherein geschrieben worden; endlich hat ein Späterer ohne jede Rücksicht auf die bab. Accente, die dastanden, alle tib. Accente nachgetragen.

Ich veröffentliche den Text hier mit der ältesten Punktation: sie ist nicht immer leicht zu erkennen, da häufig die supralinearen Vokale ausradiert sind. Obwohl ich nicht sicher bin, ob alle Dag.-Punkte von erster Hand herrühren, drucke ich sie mit ab. Ebenso die älteren Verbindungsaccente: die bean-

[1] so ist im Druck zu korrigieren.! [2] vgl. S. 181 Anm. 1. [1] 2 mm im Durchmesser.

spruchen schon deshalb ein gewisses Interesse, weil sie durch die späteren bisweilen korrigiert werden. Endlich habe ich die Linea Maḳḳef, wo sie steht, mit abgedruckt, obgleich ich ziemlich sicher bin, daß sie erst später zugefügt ist. Immerhin ist sie nicht überall da, wo sie in tib. Überlieferung steht, zugesetzt worden.

Ein Datum weist die Hs nicht auf; am Ende des Psalters steht in ca. 7 mm hohen Buchstaben: אלפים וחמש מאות ועשרים וארבעה פסוקים כתב ונקד אברכו בן שמואל: Das ist ein interessantes Zeugnis dafür, daß die älteste Punktation der Hs vom Schreiber selber herrührt. Darauf folgt in etwa 14 mm hohen Buchstaben der Reihe nach Ps 89_{53} Dn 2_{21-23} 12_{3} Ps 119_{165}, die letzte Zeile in kleinerer Schrift.

Die 6 Vokale, unbetont: [Zeichen], vor Dag. f.: [Zeichen]. Auch ꞉ findet sich häufig, aber so wenig wie im Cod. Bab. Petr. ist ein Unterschied in der Anwendung von ꞉ und ꞉ zu konstatieren. Dag. l. wird regelmäßig durch einen Punkt angedeutet, und Dag. f. meist auch noch. Ebenso wird Mappiḳ durch einen Punkt angedeutet. Außerdem wird regelmäßig der Rafestrich (¯) bei den בגדכפת, bei א und Schluß-ה, angewendet. Dasselbe Zeichen wird für Schwa mob. und qu. gebraucht.

Die Accente stehn auf der Tonsilbe, bei ihnen ˉ und '. Regelmäßig ist Silluḳ am Schluß des Verses gesetzt, und von alten Verbindungsaccenten findet sich einmal Mhappak, und gelegentlich Munaḥ.

Sehr interessant ist der Vergleich dieser Punktation mit einer echt babylonischen, und so setze ich daneben als

38b aus dem **Berl. Ms** or qu 680: Job $40_{6-9.12-32}$, ferner als **38c** aus dem **Lond. Ms** or 2373 Job 40_{6-32} (vgl. dazu die Bemerkung bei No 36) und als

38d aus dem **Cambr Ms** A 39_{12}. Job $40_{10-15.28}$—41_{1}.

Cambr A 39_{12}: 6 Blattfragmente: 1. Ps 10_{13-18} 12_{1-7} 2. Ps $118_{12-14.28}$—119_{3}. 3. Ps 119_{76-82} 119_{92-99}. 4. Job $15_{4-6, 22-24}$. 5. Job 26_{5-4} 27_{6-8}. 6. Job $40_{10-15, 28}$—41_{1}. Koll. alles außer fol. 3. Vgl. noch No 41, 42. —

Die 6 Vokale; unbetont: ◌ ◌ ◌ ◌ ֻ, vor Dag. f. ◌ ◌ (◌). Dag. l. ist durch den Punkt bezeichnet, ebenso Mappik, Rafe ist nur bei Schluß-ה (ה) angegeben. Dasselbe Zeichen bedeutet Schwa mob. — auch Ps 12 3, wo את רעהו offenbar mit verdoppeltem t zu lesen ist — bisweilen wohl auch Schwa qu. Die Accente stehn auf der Tonsilbe, bei ihnen findet sich ֺ; die Masora ist im allgemeinen orientalisch, doch findet sich in Ps 12 4—6 viermal am Rande das westliche ל.

Ein Vergleich von 38a und 38d in Bezug auf ihre Punktation liefert ein ähnliches Resultat wie der oben angestellte Vergleich zwischen 27 und dem Petersburger Profetenkodex. Da von 38d hier nur wenige Worte erhalten sind, ziehe ich die anderen Stücke der Hs mit in Betracht. Ich konstatiere folgende Unterschiede:

1. In a ist ◌ als Zeichen für offenes o verwendet: אזר 40 7 כל u. s. w., in d nicht, vgl. חכמה Job 26 3 באהלי Ps 118 15

2. ו „und" wird in a vor einem Konsonanten mit Schwa mit u gesprochen, in d mit i (MT 27), vgl. ובקול 40 9 וראה 40 11 in a, וראה 40 11 ומצוקה Job 15 24 in d.

3. a verwendet ו und ֻ promiscue, in d ist streng geschieden zwischen ֻ = unbetontem und ו = betontem Schluß-u. Vgl. in d: הפשילהו 40 11 הכ[ניעהו 40 12 und בטמון 40 13 יכרו 40 30 und dagegen diese und andere Beispiele in a!

4. ◌ wird in a regelmäßig als Rafe verwandt, in d nur bei Schluß-ה.

5. Dag. f. wird in a außer durch den Strich über dem vorhergehenden Vokal (◌ ◌ ◌) meist noch durch den Punkt im Buchstaben bezeichnet; bei d fehlt dieser Punkt ursprünglich stets, und ist nur selten nachgetragen.

6. a schreibt zwar noch משפטי 40 8 תושיע (ohne Pat. furt.) 40 14 f., wie man in bab. Überlieferung erwartet, hat aber meist die der tib. Überlieferung entsprechende Vokalisation: חפץ 40 11 טמנם (bab. טמנם) 40 13 נאכל (bab. "כל) 40 15 בטנו (bab. "בט) 40 16

הִרְכִי (bab. דרֹ״) 40 19 סִתְר (bab. סתר) 40 21 וְתִקְשְׁרֶנּוּ (d וְתִקְשׁרנו) 40 29 מִלְחָמָה (d מלחמ[ה) 40 32 וּבְצִלְצַל (d וּבְצלצ[ל) 40 31 — d weist, so weit es erhalten ist, die Formen auf, die man nach bab. Überlieferung zu erwarten hat.

7. In a geht dem Zaḳef (ׄ) stets Jetīb (') voraus, in d folgen stets ׄ ׅ auf einander.

8 In a sind mehrere sog. konjunktive Accente alt, andere in großer Zahl nachgetragen; in d fehlen sie noch sämtlich.

Vgl. im übrigen die Bemerkungen zu No 27 und die Ausführungen in Kap. III.

39 Job 37 und 38 nach A 39 20, or qu 680, Firk II 5.

39a Cambr A 39 20. 1 Blatt, Job 37 12–38 36. Die Rückseite des Blattes ist auf Tafel 9 bedeutend verkleinert reproduciert. Ich drucke das ganze Fragment ab.

Die 6 Vokale. ˃ Dag. ist sehr selten: יַעֲנֶּה (dazu die Mas: דק בדינשא) 37 23 יָדַּעְתָּ 38 12. Etwas öfters ist ק Rafe: נִבְכֵי 38 16 רַחְבֵי 38 18 אֶגְלֵי 38 28, auch bei ר: תַּרְקִיעַ[1] 37 18; offenbar verdoppeltes ר liegt vor in מֵרְשָׁעִים 38 15 (auch in der Berl. Hs). Herübergesetztes ה deutet Mappiḳ an: פִּנָּתָהּ 38 6 כֻּלָּהּ 38 18. — Schwa ist stets mobile. Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe und entsprechen denen der Berl. Hs.

Das Fragment ist besonders interessant durch die Masora, die hier — wie sonst, so weit mir bekannt, nur noch bei dem als No 48 veröffentlichten Stück — vollständig auf den beiden Seitenrändern steht. Die Masora ist orientalisch. Der Masoret hat gelegentlich den Konsonantentext korrigiert: 37 17 war בהשקיט geschrieben, das י ist beseitigt, und darüber steht die Note: חס בע. — איזה ist 38 19 24 als ein Wort geschrieben; die beiden dabeistehenden kleinen Kreise sollen vielleicht darauf hinweisen. Das מ über יצא 38 ist Abkürzung für מיש (= מישתבשין). —

[1] auch in der Berl. Hs!

Von besonderen Lesarten erwähne ich hier folgende: 37 12 l. בתחבולתו — 14 נפלאות — 16 מפלשי — מפלאות — 18 כראי — 38 2 מחשיך (כת ודק)[1] — 4 הגד[2] — 12 ידעת השחר — 15 מרשעים — 17 צלמות — 18 רחבי — 32 תנחם[3] — 36 לשכוי —

Die Hs steht im allgemeinen der Berliner sehr nahe, deshalb drucke ich als **39b** von dem **Berl. Ms** or qu 680 soviel ab, wie da vorhanden ist (Job 37 12—38 15) und bilde als Tafel 2 eine Seite davon ab in der ungefähren Größe des Originals. Ich habe MT S. 7—13 diese Hs beschrieben und darauf hingewiesen, daß sie konsequent von einer jemenischen Hand überarbeitet ist. In der Reproduktion ist die ursprüngliche Punktation oft sehr schlecht zu erkennen, während die Überarbeitung deutlich hervortritt. Ich bitte meinem Abdruck auch da Glauben zu schenken, wo er auf den ersten Blick der Hs nicht zu entsprechen scheint. Ein genaues Studium des Originals wird ihn bestätigen. — Leider ist der untere Rand des Blattes so verfault, daß von der Masora, die darauf gestanden hat, gar nichts mehr zu erkennen ist.

Wenn zwei so sorgfältig geschriebene und mit Masora versehenen Hss im allgemeinen und auch in Lesarten wie den oben für Job 37 18 38 12 15 angegebenen übereinstimmen, so können wir sie als recht zuverlässige Zeugen für die östliche Textgestalt ansehn, um so mehr, als sie auch gelegentlich Differenzen aufweisen. Ich stelle die wichtigsten hier zusammen: 37 14 נפלאות *a* נפלאות *b* — 16 מפלשי *a* מפלשי *b* — מפלאות *a* מפלאות *b* — 38 2 מחשיך *a* מחשיך *b* (hier ist wohl ש gemeint, da das ס nicht besonders darüber steht!) 38 4 הגד *a* הגד *b* — aber auch sonst unterscheiden sich die beiden Hss sonst im einzelnen in der Abteilung der Stichen, der Setzung von Dag. und Rafe, in der Masora etc. Als **39c** habe ich Job 38 1—10 nach dem **Petersburger Codex** Firk II 5 beigesetzt. Über diese Hs ist in No 38 das Nötige gesagt worden. Man kann auch hier leicht den großen Abstand wahrnehmen, der zwischen dieser Hs und den beiden echt orientalischen liegt. Die orientalische Grundlage ist aber auch hier noch deutlich zu erkennen.

---

[1] vgl. 38_{23}. [2] wohl verschrieben. [3] „so daß die Bärin über ihre Jungen getröstet wird.“ Duhm vermutet תְּנַחֵם —

40 Job 4—6 nach Firk II 1546, or qu 680, or 2373.

40a Petersburg Firk II 1546. 2 Doppelblätter, enthaltend Job 2_{11}—9_{32}. Tafel 1 bietet fol. 2a der Hs in ungefährer Größe des Originals.

Die Hs ist ganz herausgegeben und bearbeitet von Johannes Weerts in ZATW XXVI (1906) S. 49—84, auch als philos. Dissertation, Halle 1905, erschienen. W. ist aber dieser Hs nicht ganz gerecht geworden. Bei der Punktation der Hs sind, wie er richtig gesehen hat, 3 Hände tätig gewesen. Aber — und darin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Hs und etwa dem von mir bearbeiteten Berliner Ms or qu 680 — diese verschiedenen Bearbeiter gehören alle der östlichen Überlieferung an. Der erste Punktator ist der Schreiber selber gewesen; der zweite war der Masoret, der außer allen masor. Bemerkungen eine Fülle von Vokalen und Lesezeichen zugesetzt hat. Weerts hat nur die von erster Hand gesetzten Zeichen, außerdem die masor. Noten abgedruckt. Man darf aber doch nicht die masoretischen Noten abdrucken, und die vom Masoreten zugesetzten Zeichen ignorieren! Doppelt interessant ist es, wenn der Masoret die ursprüngliche Vokalisation korrigiert. Wir erhalten dadurch den höchst erwünschten Einblick in Schwankungen der östlichen Überlieferung. Aber auch die von dritter Hand zugesetzten Zeichen dürfen nicht außer acht gelassen werden, trotzdem sie meist nur ein paar Ergänzungen bringen.

Um einen deutlichen Einblick in das Wesen dieser besonders wichtigen Hs zu ermöglichen, drucke ich Job 4—6 aus ihr nochmals ab. Die wenigen Zeichen der 3. Hand setze ich in Klammern. Die vom Schreiber und vom Masoreten herrührenden Zeichen sind so unterschieden, daß in der ersten über dem Konsonanten stehenden kleinen Zeile die vom Schreiber herrührenden Vokale stehn, in der zweiten Zeile stehn die vom Schreiber herrührenden Accente, und die vom Masoreten herrührenden Vokale, in der dritten Zeile die von letzterem herrührenden Accente und alle masoret. Bemerkungen. Eine Ausnahme bilden die unmittelbar über den Konsonanten gehörenden Zeichen: Dagesch (ˆ), Rafe (ܪ),

Mappiḳ (ה), sowie die über ש stehenden ש und ס. Über diese setze ich, wenn sie vom Masoreten herrühren, einen kleinen Strich.

Für die Beschreibung der Hs verweise ich auf die eingehenden und sorgfältigen Erörterungen von Weerts. Zu seinen Ausführungen über die Masora bemerke ich: S. 70: דק ist nicht = דקריאה, wie ich selbst MT S. 15 vermutete, sondern wohl דָק „er (man) hat exakt gemacht“. In der (orientalischen) Masora zum Targ. Onḳelos findet sich דוק (=Imperativ) und דאיק (=Partic.), oder auch דוקא (d. i. דוֹקָא, =Adverb!), allerdings in etwas anderer Bedeutung als hier. S. 71: של ופול, das 6 30 bei הוֹת steht, bedeutet: das Wort wird an sich plene geschrieben, aber es ist darob Streit (פולגא); deshalb hielt es der Masoret nicht für notwendig, den Konsonantentext zu verbessern. Im Berl. Ms steht aber הווֹת. — Für שערת l. שערת. —

בע ist Abkürzung von בענינא, und bedeutet immer, wie schon Elia Levita richtig erklärt hat, „Kapitel“, „Abschnitt“. Wenn also etwa חם בע dasteht, so ist die Meinung: in diesem Abschnitt ist das Wort defektiv geschrieben (anderswo kommt es auch plene geschrieben vor).

9 21 steht bei אני nicht מג, sondern ניג da, was sich auch im Berliner Ms oft findet, vgl. MT S. 16.

בסיפ מוג דחוי ליה יצמח (so steht 8 19 da) bedeutet: Im korrekten Buche schreibt man יצמחו in der Bedeutung von יצמח. Vgl. MT S. 16. S. 72 statt אצל lies אפל. —

Die 9 18 am Rande stehende Bemerkung השביעני במררים ist Zitat aus Thr 3 15 und soll nur auf diese ähnlich klingende Wendung aufmerksam machen.

S. 73: Die Note zu 2 13 ist von W. sicher falsch erklärt. Mir ist die Note auch nicht ganz deutlich, ich bemerke aber, daß die Berl. Hs in Thr 2 10 in der Tat ישבו לארץ liest; die Note besagt, daß לארץ 3 mal im Sinne von על הארץ steht.

73 f.: Die Note zu 3 8 lautet richtig so: (3 8) עורר ג [עתידים] בתר עתודים כת (Est 8 11) ודומ (Est 3 14) פתשגן.

74: Zu der Note zu 3 22 bemerke ich, daß die entsprechende Note im Berl. Ms lautet: אלי גיל אלי קבו[ר אלין] חרב אלי מים דק. Hier ist also die vierte Stelle (Job 15 22) angezogen.

Was zu Kap. 4—6 von Masora in der Hs vorhanden ist, habe ich zugleich mit dem Text nochmals abgedruckt.

Die Note zu רישון 8 8 lautet vollständig כת בע של ביוד [וח]ם באלף].

Einige vom Masoreten hinzugesetzte Dagesch- und Rafezeichen führe ich hier aus den Kap. 3.7—9 auf.

3 5 כמרירי — 3 24 ויתכו — 7 3 עמל — 8 2 אמרי פיך (vgl. MT S. 37) — 8 7 ישגה — 8 11 גמא — 8 16 ינקתו — 9 9 וכימה. — Über dem ש von עשה 9 10 stehn zwei Zeichen, die wie verschieden geschriebene ג aussehn! — 9 12 יחתף — 9 15 אענה — 9 16 ויענני —.

Um einen genauen Vergleich dieser Handschrift mit einer andern orientalischen mit Masora versehenen Hs zu ermöglichen, drucke ich als

40b nach dem **Berl. Ms** or qu 680 Job 4 1—5 22 6 17—30 so ab, daß dieselben Verse möglichst (es hat sich nicht ganz erreichen lassen) auf denselben zwei Seiten stehn. Wenn ich dazu noch als

40c Job 6 nach dem **Lond. Ms** or 2373 daneben abdrucke, so geschieht es, um damit zu zeigen, wie wenig diese Hs trotz ihrer guten orientalischen Masora noch als charakteristisch orientalisch angesehn werden kann. Sie weist zwar noch gelegentlich die eine oder andere östliche Lesung auf: Ich verweise z. B. auf ותקותי 6 8, ויאל 6 9, עזרתי (korr. in "עז) 6 13, שחדו (korr. 'שח) 6 22, תחשבו (? korr. "תח) 6 26. Aber wie hier diese Formen meist korrigiert sind, so bietet sie sonst vollständig den tiberischen Text, mit supralinearen Zeichen. Und zwar bewußt: über במאזנים 6 2 steht למ, was wohl hier nur als למערבאי erklärt werden kann. Am Rande steht dann die östliche Form במאזנים, die 40a und b bieten. — Im übrigen verweise ich auf

meine Beschreibung der Hs unter Nr. 36. Für die Kenntnis der orientalischen Textgestalt ist sie nicht zu benutzen. Ich beschränke mich für das folgende auf *a* und *b*.

Von besonderen Abweichungen der Ostländer gegenüber den Westländern führe ich — abgesehen von dem, was in der grammatischen Übersicht folgt — folgendes an: 3 6 יחד, korr. in יחד[1] — 3 25 פחד — 4 19 ידכאום (Hitpael) — 5 12 תעשנה (הס בע!) — 5 14 יפגשו — 6 2 כעשי — והיתי — במאזנים — 6 17 יזרבו — 6 27 תכרו (von אכר? f. תאכרו?) 7 7 תשוב 7 18 לבקרים — לרגעים — 7 19 בלעי — 8 11 בצה — 8 16 גנתו — 9 4 וישלם — 9 13 עוזרי (korr. in עזרי).

Daß aber die Orientalen unter sich in vielen Einzelheiten nicht übereinstimmten, mag folgende Übersicht zeigen, in der ich die Differenzen zwischen *a* und *b* aufführe, mit a^1 und a^2 unterscheide ich die beiden Hände, die hier bei der Punktation tätig waren:

3 9 יחשכו *a* — 12 ברכים a^1 ברכים a^2 ברכים *b*[2] — 15 הממלאים a^1 הממלאים a^2 *b* — 18 שאננו *a* שאננו *b* — 19 קטן a^1 קטן a^2 *b* — 21 ויחפרהו *a* ויחפרהו *b* — 4 2 תלאה *a* תלאה *b* — 13 בשע[פים *a* בשעפים *b* — 19 ידכאום *a* ידכאום *b* — 5 16 לדל *a* לדל *b* — 18 תרפינה a^1 תרפינה a^2 *b* — 6 4 בעותי *a* בעותי *b* — 9 וידכאני a^1 וידכאני a^2 וידכאני *b* — 10 יחמול *a* יחמל *b* — 18 ויאבדו a^1 *b* ויא״ a^2 — 20 בטח a^1 בטח a^2 *b* — 21 לו a^1 לו a^2 (a. R. לא ק׳) לא *b* — 24 הורוני *a* הורוני *b* — 26 הלהוכח *a* הלהוכח *b* — 27 ותכרו a^1 *b* ותכרו a^2 — 29 צדקי a^1 *b* צדקי a^2 — 30 הות *a* (mit der Masora: של ופיל) הוות *b* — 7 5 עורי a^1 עורי a^2 *b* — 15 מחנק a^1 מחנק a^2 *b* — 16 חדל a^1 חדל a^2 *b* — 21 ותעביר a^1 ותעביר a^2 *b* — 8 12 עודנו (korr. in עדנו) *a* עדנו *b* — 13 ארחות *a* אר״ *b* — 14 יקוט *a* יקוט *b* — 18 יבלענו *a*[3] יבלענו *b* —

[1] יחד ist wohl als Impf. v. חדה anzusehen, cf. ויחד etc. [2] Job 4₂ in *b* nicht erhalten! [3] so scheint es; möglich wäre allerdings auch יבל״, denn das ב ist nicht gut erhalten.

9 13 bei תחתו steht: חס בכתיבי in *a*; כת und am Rande: תחתיו ק' כ' in *b* — שחתו a^1 שחתו a^2 *b* — 14 אבחרה a^1 אבחרה a^2 *b* — 18 ישביעני *a* ישבעני *b* — 20 אני *a* אני *b* — ויעקשני a^1 ויעקשני a^2 — ויעקשני *b* — 24 רשע a^2 (a^1 ohne Vokal) רשע *b* — 25 אפו a^1 אפוא a^2 *b* — 26 אניות a^1 *b* אנ" a^2 —

Wir haben also auch hier wieder eine Fülle von Varianten innerhalb der östlichen Tradition. Die Unterschiede werden noch größer, wenn man die Stichenabteilung, die Setzung von Dagesch und Rafe, die masoret. Noten, im einzelnen beachtet. Die Nachrichten von den Abweichungen zwischen den Schulen von Sura und Nehardea bezeugen die Tatsache, daß solche Unterschiede innerhalb der östlichen Tradition bestanden haben. Das Material reicht hier aber nicht aus, um zu sagen, ob es geht, die beiden Handschriften nach Schulen zu benennen. Deutlich ist jedenfalls, daß der Masoret, der in a tätig war, dem Schreiber von b (der Berliner Hs) näher stand, als dem Schreiber von a. Aber auch a 2 stimmt ja nicht immer zu b!

41 Cambr A 39 12 fol. 1. Die untere Hälfte von 6 Blättern, vgl. die Beschreibung in 38d. Ich habe bis auf fol. 3, das sehr schlecht erhalten ist, alles kollationiert, habe Nr. 38d fol. 6 veröffentlicht, und drucke hier fol. 1 und Nr. 42 fol. 4 ab.

42a Cambr A 39 12 fol. 4; vgl. über die Hs 38d und 41. Da die **Berl. Hs** in allen 6 Versen erhalten ist, drucke ich sie nebenbei als **42b** ab. —

43 Threni 1.2 nach A 39 18 und or qu 680.

43a Cambr A 39 18. 1 Blatt, enth. Teile von Thr 1 22—2 15. Ich habe alles kollationiert, und drucke auch alles ab, was noch erkennbar ist.

Die 6 Vokale, dazu unbetont: ˗̇, ˗̈, ו (ויּנעו 2 15), vor Dag. f.: ˗, ˗ [˗].[1] Dag. l. ist regelmäßig durch einen Punkt bezeichnet. Ein Rafe ist nicht erhalten. Doch wird ein am Schlusse stehendes ה, das nicht mit Mappik zu sprechen ist,

[1] Ich habe mir allerdings 2_6 שכו notiert.

durch einen darübergesetzten Strich bezeichnet, ebenso öfters nicht zu sprechendes א. Schwa ist regelmäßig mobile. Die Accente, die denen der Berliner Hs entsprechen, stehn auf der Tonsilbe. Die Masora ist im allgemeinen orientalisch, doch findet sich hier bereits mehrfach ל, das die älteren orientalischen Hss noch nicht kennen. Einige masor. Angaben sind nicht mehr erhalten. Die am Schlusse abgedruckten Noten der Masora befinden sich auf den unteren Rändern des Blattes. Die letzte Notiz ist nicht mehr erhalten und zählte wohl die 5 Stellen auf, an denen הזאת vorkommt (Is 23 7 Job 20 4 35 2 Ru 1 19 Thr 2 15).

43b. Dieselben Verse drucke ich aus dem **Berl. Ms** or qu 680 ab, so weit sie erhalten sind, aber unter Fortlassung von Vers 8 und 9, die in 43a fehlen. Vs. 22 habe ich schon in MT S. 108 veröffentlicht.

Von Abweichungen zwischen beiden Mss erwähne ich:

2 6 שחת a שחת b (doch ist die Punktation von a nicht sicher) 2 11 כבדי a, כבדי b — 2 12 עולל a עולל b — 2 13 ויין (P) a ויין b — 2 15 שיאמרו a שיאמרו b —.

Aber sonst stimmen beide ganz gegenüber der tib. Überlieferung zusammen, schreiben auch z. B. beide חמר מרו in zwei Worten.

44 Berlin or qu 680. Vgl. MT S. 7 ff. — Dan 2 36—49.

Ich gebe hier als Probe das Stück des aramäischen Textes, welches in der Hs am besten zu erkennen ist. Die Hs ist ja von jemenischer Hand konsequent überarbeitet und ihre ursprüngliche Vokalisation ist nicht immer gleich zu erkennen. In der 3. Aufl. von H. L. Stracks Grammatik des Biblisch-Aramäischen (Leipz. 1901) habe ich Dan 4 21—7 7 nach dieser Hs veröffentlicht. Wie ich aus ZDMG LXVI S. 516 ersehe, ist dieser Text in der 5. Auflage (München 1911) wieder abgedruckt.

Die Hs ist die einzige, die große Stücke des aramäischen Textes des Buches Daniel in klarer und guter orientalischer Überlieferung bietet. Sie ist deshalb von ganz besonderem

Werte, und eine sorgfältige neue Ausgabe des ganzen Textes, so weit er erhalten ist, halte ich für um so notwendiger, als wahrscheinlich die Tiberier keine eigne zuverlässige Überlieferung für das aramäische hatten, und sich darauf beschränkt haben, die alte bab. Überlieferung nach ihren Prinzipien in mehr oder weniger zuverlässiger Weise zu überarbeiten.

45a Cambr A 38 14. Fragment eines Blattes, ca. 9 cm hoch, 8 cm breit: Esther 3 12—15 4 14—5 1. Ich habe kollationiert und drucke ab, was auf der ersten Seite deutlich erkennbar ist.

Die 6 Vokale, neben ◌ wird bereits oft ו verwandt, so daß u meist doppelt bezeichnet ist. Unbetont: ◌ ◌ ◌. Zwar kommt in dem von mir kollationierten Stücke kein Ḳameṣ für offnes o vor[1], ich halte es aber für sehr möglich, daß sich Ḳam. haṭ. hier bereits findet. — Vor Dag. f.: ◌ ◌ (◌); Dag. f. und l. ist außerdem immer noch durch den Punkt bezeichnet. Mappiḳ kommt nicht vor, nicht zu sprechendes Schluß-ה wird ה geschrieben. Schwa mob. und quiescens wird durch einen ähnlichen Strich angedeutet. Die Accente stehn auf der Tonsilbe, bei ihnen kommt bereits ׳ regelmäßig vor, dagegen scheint ׳ zu fehlen. Die konjunktiven Accente sind nicht regelmäßig nachgetragen. Masora fehlt.

Ich drucke zum Vergleich als

45b dieselben Verse aus der **Berl. Hs** ab.

Von Abweichungen erwähne ich 13: לבוז a, לבוז b. 14 להנתן דת a להנתן b (a also mit zurückgezogenem Accent: *lᵉhinnātĕn dāt*).

Das Cambr. Fragment steht 38a und dem Petersb. Profetenkodex bereits nahe. Die Behandlung von ו „und" (ושללם, ומדינה) und die Accente beweisen, daß man die gute babyl. Überlieferung hier nicht mehr vor sich hat. —

46 Cambr A 39 16. 1 Blatt: ca. 25 cm hoch, 24 cm breit. 2 Kolumnen, Neh 8 4—9 11. Ich habe kollationiert und gebe als Probe Neh 8 5—9.

[1] כל bleibt zweimal ohne Vokal.

Die 6 Vokale, unbetont: ; merkwürdigerweise ist das unbetonte i ebenso wie das i vor Dag. f. geschrieben, so daß es nötig werden kann, hinter dies Zeichen ein Rafe zu setzen: וכפתח]ו 8 5. — Vor Dag. f.: , (). Dag. l. ist nicht angegeben. Ebensowenig findet sich in dem Fragment ein Zeichen für Mappiḳ oder für fehlendes Mappiḳ. Der Schwastrich wird für Schwa m und qu gebraucht. Die Accente stehn auf der Tonsilbe, conjunctive Accente fehlen. Masora ist nicht vorhanden. Auffallende Abweichungen: 8 6 וישתחוו — 7 עקוב — שבתי — הודיה — 9 התרשתא — besonders verweise ich noch auf בתורת האלהים] 8 8, wo der Accent zurückgezogen ist. — In מפרש 8 8 ist in das ר ein tib. ָ eingesetzt. —

47 Cambr A 39 17. 1 Doppelblatt, ca. 25×18 qcm: Neh 7 44—73.11 14—12 9. Koll.: 7 45—63, Probe 7 58—62.

Die 6 Vokale, unbetont: [] (dies Zeichen habe ich sonst nicht gefunden). Vor Dag. f.: (? In vs. 51 steht עזא). Tiber. Vokale sind öfters nachgetragen. Ich lasse sie fort. Dag. f. ist außerdem meist, Dag. l. immer durch den Punkt angedeutet. Der Schwastrich deutet Schwa mob. u. quiesc. an (vgl. בקבוק 7 53, ברקוס 7 55, ארבעים 7 62 etc.). In מאות 7 60 62 בית 7 61 deutet der Strich Rafe an. Die Accente — am regelmäßigsten findet sich ˺ — stehn auf der Tonsilbe. Der von mir koll. Text weist einige bemerkenswerte Ḳres u. Ktibs auf: Zu אמי 7 59 für אמון [nach Esr 2 57] als Ḳre: אים. — Zu נפושסים 7 53 steht als Ḳre נפיסים (wie Esr 2 50). — Statt וארבעים 7 62 liest d. Hs: ארבעים.

Sonst bemerke ich: 48 שלמי — 63 חביה. —

48 1 Chr 3—7 nach A 38 15 und or qu 680.

48a Cambr A 38 15. Fragmente von 2 Blättern, 1 Chr 3 15—4 24.6 35—7 2. Ich drucke alles ab und gebe fol. 2b wieder auf Tafel 11.

Die 6 Vokale, sie sind sehr spärlich gesetzt. Einmal findet sich von späterer Hand ִ̈ (414). ׳ ist Dagesch lene, ק Rafe, beide Zeichen stehn öfters bei ר, vgl. וראיה 42 עפרה 414 תיריא 416 הגרמי 419 ער 421 ורפיה 72. Der Schwastrich (¯) steht selten und bedeutet stets Schwa mobile. Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe und entsprechen denen der Berl. Hs. Besonders interessant ist das Fragment durch seine Masora. Sie ist orientalisch und steht wie in Nr. 39a zwischen den Zeilen oder rechts und links an den beiden Seitenrändern; ich drucke sie so ab wie sie im Ms steht. Interessant ist, daß hier das Buch Josua mehrfach als אוריתא citiert wird. — 414 wird durch מע (= מערבאי) eine Lesart oder Aussprache der Tiberienser angeführt. Es scheint, daß man im Osten *ḥĕrāšīm* sprach, im Westen *ḥărāšīm*: durch das zugesetzte ∴ soll der e-Laut wohl noch besonders angedeutet werden. Das tiberische Ḥaṭef Pataḥ konnte man nur durch ֲ wieder geben.

Durch בס ist an 3 Stellen eine Lesart von Sura angeführt: Für ומעונתי 414, dessen Pataḥ durch die Masora — במפתח פומא — gesichert ist — las man in Sura "ומעונ, d. i. ומעונתי. Für ממשפחת las man 646 und 55 in Sura ממשפחת.

Bezieht sich eine masoretische Note auf zwei oder mehr Wörter, so wird zwischen diese je ein Punkt gesetzt. — An zwei Stellen ist בני mit dem darauf folgenden Namen durch einen über der Zeile stehenden Strich verbunden: 321 413.

Um einen genauen Vergleich dieser Hs mit einer andern orientalischen zu ermöglichen, drucke ich daneben als

48b aus dem **Berliner Ms** or qu 680 von 1 Chr 311—424 ab so viel wie erhalten ist; ich vergleiche es auch für das zweite Blatt des Cambridger Fragments. Als besondere Eigentümlichkeiten des orientalischen Textes führe ich die folgenden an:

42 יחת (*a*; *b* fehlt) — 44 ועזר *a b* — 49 10 יעבץ *b* (3 mal, *a* fehlt) — 410 לבלתי *b* (*a* fehlt) — 411 אבי (f. אחי; LXX πατηρ) *b* (*a* fehlt) — מחיר *a b* — 415 ונעם *ab* — יהללאל *a b*

— 4 16 תיריא *a* תיריא *b*[1] — 4 18 חבר *a b* — מרד (P) *a b* — 6 42 52 מקלט *b* (in *a* ohne Punkte) — 6 42 יתר *a*[1] (?) *b*, יתר *a*[2] — 6 43 חילן *a b*, 6 63 למזרח *a b* —.

Indessen finden sich auch eine Anzahl von Abweichungen; zwischen *a* und *b*; ich führe davon folgende an:

4 5 ולאשחור *a* ולאשחור *b* — 4 6 תימני (mit Mas: דק ושל) *a*, תמני (mit Mas: דק) *b* — 4 7 אתנן *a* אתנן *b* — 4 14 ומעונתי *b* wie in Sura! s. o. — 4 17 ישבח *a* ישבח *b* — 4 18 בתיה *a* חתיה *b* — 4 19 ה[גרמי *a* הגרמי *b* — 4 20 [זוחת] ובני *b* ובן *a* — 6 39 למשפחת *a* חת״ *b* — 6 46 ist ממשפחת in 6 nicht erhalten, 6 56 steht in *b* wie in *a* ממשפחת (s. o.) — 6 46 עשר *a* עשר *b* — 6 50 יקראו *a* יקראו *b* — 54 גת רמון *a* גתרמון *b*. —

Um der darin angeführten Varianten aus Sura willen könnte man annehmen, daß das Cambr. Fragment den Text von Nehardea bietet; die Berliner Hs bietet einmal die Lesart von Sura, einmal die von Nehardea, und an der dritten Stelle ist sie nicht erhalten. Leider läßt sich einstweilen nichts genaueres über die Zugehörigkeit der Handschriften zu einer dieser Schule sagen. —

49 Cambr A 39 15. Stücke von 3 Blättern; fol. 1.2: 1 Chr 2 3 – 3 4; fol. 3: 1 Chr 5 23—6 14. Koll. die Probe, 1 Chr 5 23—26.

Die 6 Vokale; unbetont ◌ ◌ ◌ (unbet. o und u kommt hier in der Probe nicht vor). Vor Dag. f. ◌ ◌ (◌). Dag. f. ist gelegentlich, Dag. l. regelmäßig durch den Punkt bezeichnet. ק=Rafe findet sich einmal bei א, wo es wohl den Fortfall des festen Einsatzes bezeichnet, (ויביאם vs. 26), und einmal bei שׁ nach voraufgehendem ◌, so daß da wohl eine Korrektur vorliegt. Soll א überhaupt nicht gesprochen werden, so setzt man den Strich darüber (ראשים, באלהי); derselbe steht auch bei Schluß-ה, das nicht zu sprechen ist (ואלה). Schwa steht selten und ist stets mob. Die Accente stehn auf der Tonsilbe, unter

[1] Also mit rafiertem ת am Anfang!

ihnen befindet sich ר; Verbindungsaccente sind nicht vorhanden. Masora fehlt.

Abweichungen in der Punktation: תלגת פלנסר 5 26. —

50 2 Chr 1—3 nach Firk II 1547 und or qu 680.

50a Petersburg, Firk II 1547. Fragmente von 4 Blättern, von deren zwei ersten je ein Stück oben fehlt, von deren letzten nur je ein Stück (1/3—1/4) aus der Mitte erhalten ist. Stücke von 1 Chr 29 9—2 Chr 6 25. Ich habe alles kollationiert, und drucke ab, was von 2 Chr 1 1—3 10 erhalten ist. Von fol. 2a habe ich den unteren Teil in ungefähr natürlicher Größe — die Hs ist 22 5 cm breit — auf Tafel 14 abgebildet.

Die Hs steht dem Petersburger Ms Firk II 1546 (oben No 40a) sehr nahe; wie dort so ist auch hier ein Teil der Punktation vom Schreiber der Hs hinzugefügt, den Rest hat der Masoret — zugleich mit den masoretischen Noten — hinzugefügt. Ich habe das im Drucke so kenntlich gemacht, daß in einer ersten über den Konsonanten stehenden Zeile die vom Schreiber gesetzten Vokale stehen, in einer zweiten Zeile die von demselben herrührenden Accente, sowie die vom Masoreten herrührenden Vokale, in einer dritten Zeile die vom Masoreten herrührenden Accente und masoretischen Noten. Dem Dagesch- und Rafezeichen ist, wenn sie vom Masoreten zugesetzt sind, ein kleiner Strich übergesetzt.

Die 6 Vokale; Dag. f. und l. wird gelegentlich durch ׳, Rafe durch ק bezeichnet; letzteres steht auch zweimal bei ר in ברושים 2 Chr 2 7 3 5. Mappik ist nur bei נתת[ה] 2 Chr 6 25 erhalten. Schwa ist selten, ist meist mobile, doch vgl. ויספר 2 1 ותשאל 1 11 (beide sm). Die Accente entsprechen den der Berliner Hs und stehn nicht auf der Tonsilbe. Atnaḥ ist nie geschrieben. Die Masora ist orientalisch; wo sich eine Note der Masora auf zwei oder mehrere Wörter bezieht, sind diese durch einen über dem Worte stehenden Strich verbunden.

Leider ist in dem hier abgedruckten Stück die Berliner Hs sehr unvollkommen erhalten. Ein Vergleich beider Hss ist interessant, und so drucke ich als

50b aus dem **Berl. Ms** or qu 680 ab, was von 2 Chr 31—10 noch vorhanden ist; ich habe sie auch sonst mit dem Petersburger Fragment verglichen. An ein paar Stellen weichen das Berliner und Petersburger Ms von einander ab:

2 13 מחשבת *a* מחשבת *b* — 2 15 צרכך *a* צרכך *b* — אתם *a* אותם *b* 3 1 ויחל *a* 3 2 ויחל *b*[1] — 3 4 הנבה *a* הנבוה[2] *b* — 3 6 תפארת *a* תפארת *b* — 3 7 הקרות (mit der Bemerkung מ״ש) *a*, הקרות *b* — 3 17 ויקם *a* ויקם[3] *b* —

Im allgemeinen sind aber nur selten in beiden Hss dieselben Worte erhalten. Von besonderen Abweichungen dem tib. Texte gegenüber führe ich an:

1 Chr 29 20 ולמלך *a* — 21 ונסכיהם — 23 ויצלח[4] *a* — 25 ויגדל[5] *a* — 2 Chr 1 16 במחיר *a* — 17 ארם *a* — 2 20 בכתב *a* — 3 5.14 ויעל[6] *a b* 15 והצפת *a* — 4 1 הנחשת *b* — 5 טפח *a b* — 17 בעבי *a* — 6 23 לרשע

51 Cambr A 38 16. Fragmente eines Blattes, enthaltend Teile von 2 Chr 6 33—7 14. Koll. 6 34—41: ich drucke dies Stück auch als Probe ab.

Die 6 Vokale. Dag. nur in נשבו 6 37. Rafe, Mappiḳ kommt nicht vor. Schwa ist selten, stets mob. Die Accente stehn nicht auf der Tonsilbe, sie entsprechen denen des Berliner Ms; vor ״ findet sich hier meist als Zarḳa ״, und davor dann erst ׳, das sonst meist als Zarḳa steht. —

Die Masora ist orientalisch. Bezieht sich eine masor. Note auf zwei nebeneinander stehende Worte, so setzt man zwischen diese Worte einen Punkt. In 6 39 liest die Hs: תחנתיהם (neben תְּפִלָּתָם) und am Rande findet sich die masor. Note: תחנתיהם. מ״ע d. h. die Westländer lesen den Plural.

---

[1] bei *a* ist das Wort nur in vs. 1, bei *b* nur in vs 2 erhalten. [2] Der Konsonantentext stimmt zu Vokalen von *a*, nicht zu denen von *b*! — [3] So wenigstens wahrscheinlich! vgl. MT 64 — [4] so wohl irrtümlich. Die Masora dazu lautet: (2 Chr 32_{30}) יחזקיהו (29_{23}) שלמה ויצלח ב׳ דק [5] also Hif'il, wenn die Vokale richtig stehn. [6] vgl. MT S. 64

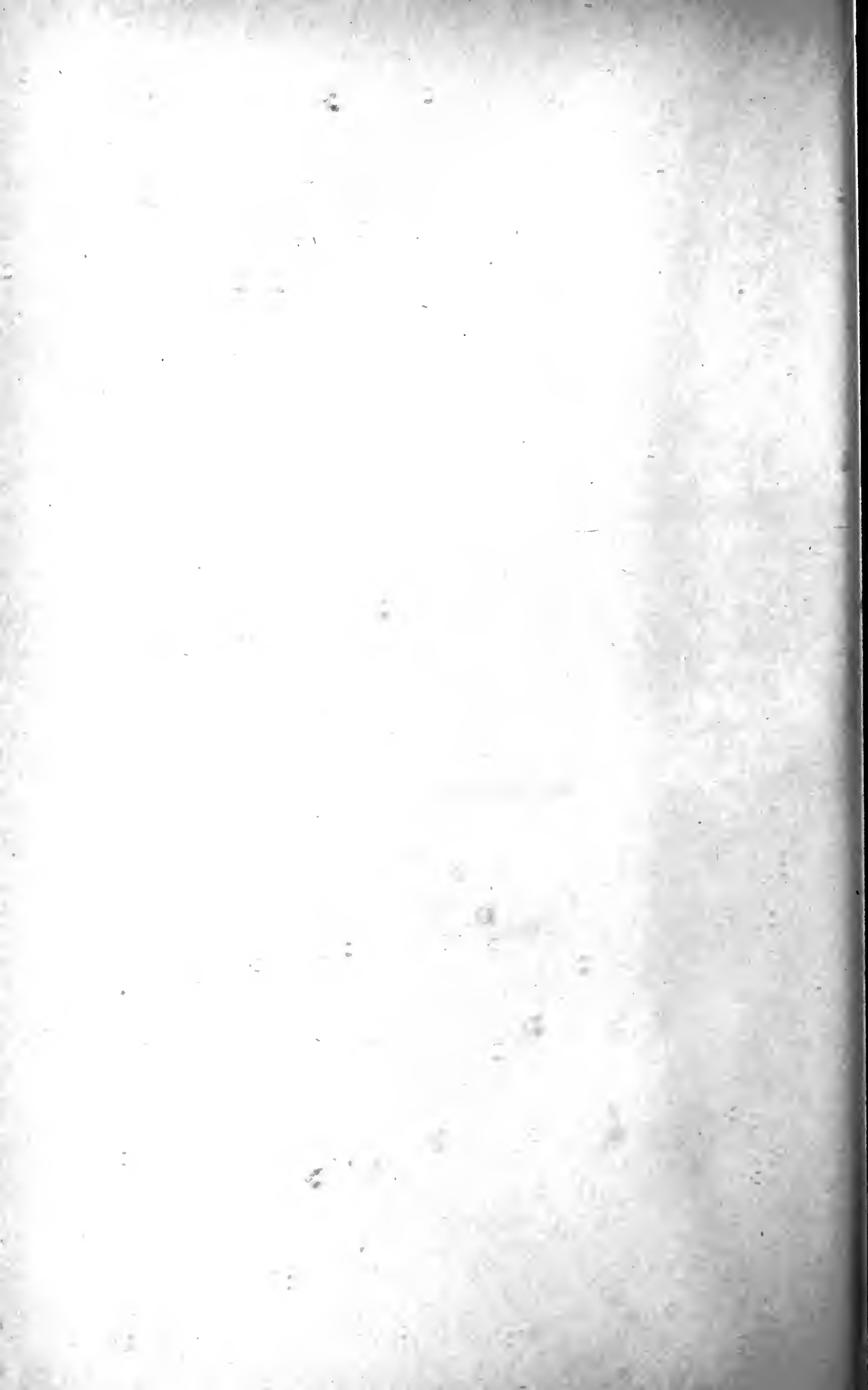
52a Cambr A 39 14. 1 Blatt, 2 Chr 18 26—19 9. Ganz abgedruckt.

Die 6 Vokale, unbetont ◌ ◌ ◌ ◌ ו (vgl. החלתי 17 33; ממנו 18 31 וישבו 18 32 gegenüber שמעו 18 27 u. s. w.); vor Dag. f: ◌ ◌ ◌. Dag. l. wird regelmäßig durch den Punkt bezeichnet. Rafe wird nur bei א und Schluß-ה angewandt. Dasselbe Zeichen deutet gelegentlich Schwa mobile an. Die Accente stehn auf der Tonsilbe, bei ihnen steht regelmäßig ד; Verbindungsaccente sind an einigen Stellen nachgetragen, z. T. da, wo bereits ein babylonischer Trennungsaccent war. Masora ist nicht vorhanden.

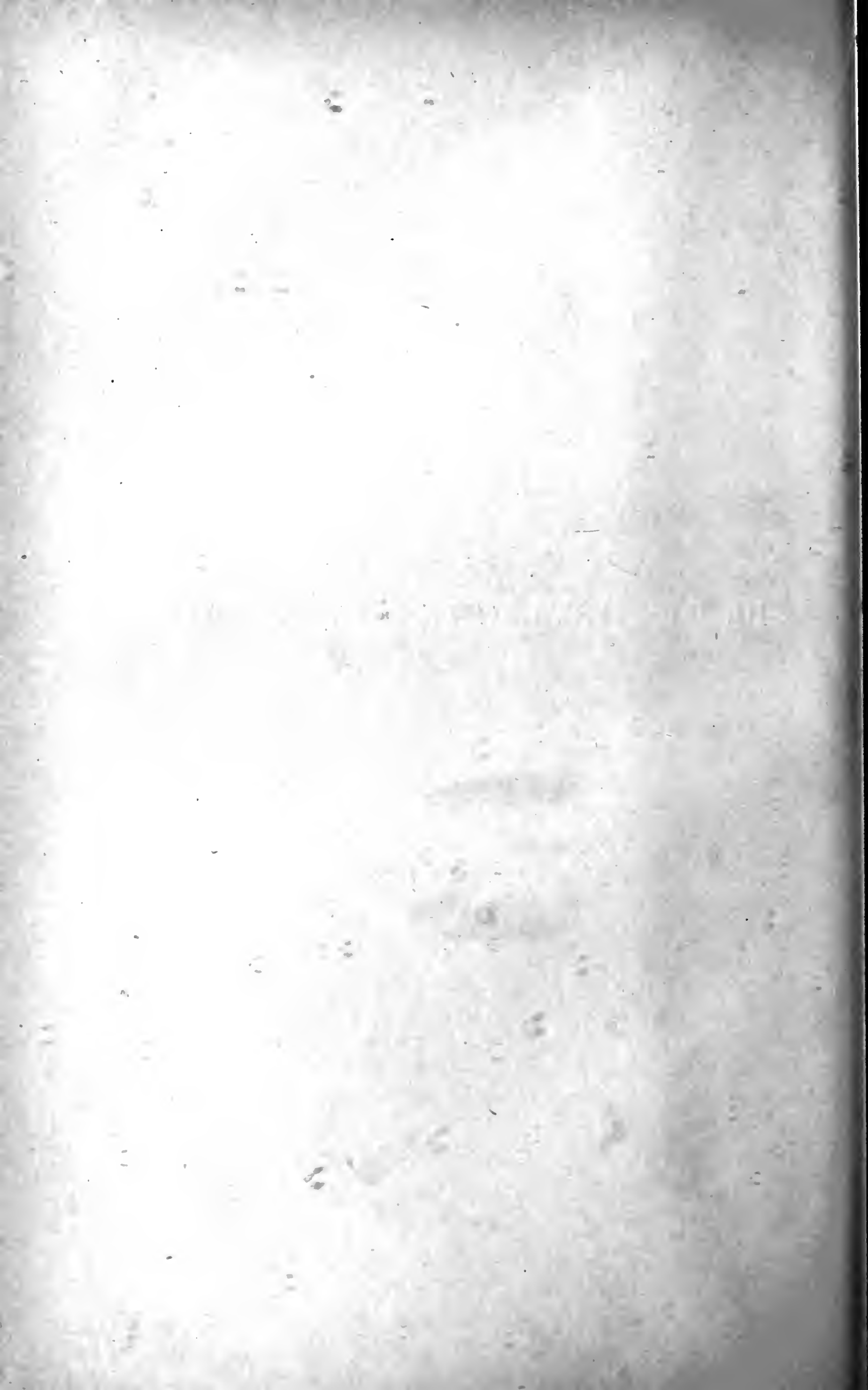
Interessant ist der Vergleich mit der **Berliner Hs**, und ich drucke aus ihr als

52b, 2 Chr 18 26—34 ab. Die beiden Hs stimmen abgesehn von der verschiedenen Art der Punktation darin überein, daß sie beide die Eigentümlichkeiten der bab. Punktation bieten; sie schreiben z. B. beide הקטן bzw. הקטן 18 30. מלחמה bzw. מל" 18 29 עת 18 34 etc.

Folgende Abweichungen liegen vor: 18 30.34 ארם *a* ארם *b* — 30 ואת הגדול *a* את ה" *b* — 33 ידך *a* ידך *b* (sogar mit der mas. Note: ישל) — Cap. 19 ist in *b* nicht erhalten. — Von eigentümlicher Punktation in *a* erwähne ich noch: 19 5 הבצרות —



III. DIE ÖSTLICHE PUNKTATION



Die große Mannigfaltigkeit in der Punktation der einzelnen Hss gestattet einen Einblick in die Entwicklung dieser Punktation. Deutlich treten zwei Hauptgruppen hervor, und man kann diese — wie bisher — die einfache und die komplizierte Punktation nennen. Nur ist die einfache nicht mit der jemenischen und die komplizierte nicht ohne weiteres mit der des Petersburger Profetenkodex identisch. Aber die jemen. hat sich aus der einfachen Punktation der Babylonier entwickelt, und die Punktation des Petersburger Profetenkodex ist ein Ausläufer des komplizierten Systems. Schon dadurch wird es wahrscheinlich, daß die beiden Systeme nebeneinander — nicht nur nacheinander — existiert haben. Andererseits ist es wohl nicht zu leugnen, daß das komplizierte System eine weitere Ausgestaltung des einfachen ist. Übergangsstufen, die das im einzelnen beweisen, sind nicht häufig, fehlen aber auch nicht ganz. Man wird sich die Entwicklung so vorzustellen haben, daß in gewissen Gegenden des Ostens eine genauere Bezeichnung der Aussprache vorgenommen wurde, und in andern Gegenden die ältere einfache Form beibehalten blieb.

Der Versuch, über das einfache System hinauszugehn und nach der Entstehung dieses Systems zu fragen, liegt an sich nahe. Aber er kann doch nur unter eingehender Berücksichtigung der anderen Systeme unternommen werden. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die verschiedenen Punktationssysteme des Hebräischen ganz unabhängig voneinander entstanden sind. Aber bevor eine Vergleichung dieser Systeme mit Erfolg vorgenommen werden kann, müßte erst eine genaue Untersuchung der ältesten Reste des tiberischen Systems angestellt werden. Dieses nur „von innen heraus" zu untersuchen, wie Budde[1] es will, hat doch seine großen Bedenken, wenn Spuren anderer Entwicklung[2] noch vorhanden sind, und Unter-

[1] In der Nöldeke-Festschrift, S. 651 ff. [2] Ich denke dabei an das oben S. XVI Ausgeführte.

suchungen wie die Büchlers[1], die von der gegenwärtigen Gestalt der einzelnen Zeichen ausgehn, und diese allein berücksichtigen, halte ich für vollkommen verfehlt. Ich möchte noch daran erinnern, daß das sogenannte dritte hebräische Punktationssystem ausdrücklich als „palästinisch“ bezeichnet wird[2], und daß dies System in der Tat dem tiberischen sehr nahe steht und jedenfalls mit dem babylonischen, zu dem es W. Bacher[3] stellt, nicht das geringste zu tun hat[4]. Ich halte es sogar für sehr möglich, daß sich das tiberische System aus diesem dritten System erst entwickelt hat[5].

Ich beschränke mich hier auf die östliche Überlieferung; sie hat sich — das scheint mir deutlich zu sein — aus einfachen Anfängen selbständig zu komplizierten Gebilden herausentwickelt, ist allerdings dann stark von dem inzwischen zu einer hohen Entwicklungsstufe gelangten tiberischen System beeinflußt worden, und diesem schließlich unterlegen.

a) Die Vokalzeichen.

Die einfache Punktation kennt 6 Vokalzeichen: $\overset{\prec}{—}$ = (geschlossenes) ā, $\overset{\angle}{—}$ = (offnes) a, ä, $\overset{.}{—}$ = i, $\overset{..}{—}$ = e, $\overset{:}{—}$ = o, $\overset{\prime}{—}$ = u.

---

[1] Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der Hebräischen Accente. SAW CXXIV. Wien 1891. [2] In einer Notiz im Machsor Vitry, vgl. ZATW XXI 275. [3] Jewish Encyclopaedia Vol. X 271. [4] Es hat ein Zeichen für Segol-Schwa, es verwendet das Kameṣzeichen auch für offnes o, es enthält eine Anzahl von sog. konjunktiven Accenten. Diese 3 Punkte beweisen, daß es dem tib. System sehr nahe steht. [5] H. Fuchs hat in seiner Arbeit „Pᵉsiq ein Glossenzeichen“ (Diss. phil. Leipzig) Breslau 1907 darauf hingewiesen, daß die Punkte, die Pasek bzw. Legarmeh in diesem dritten Systeme bezeichnen, wohl älter sind als der in tib. Überlieferung dafür gebräuchliche Strich. Vgl. S. 35, 145 f. (Ich komme auf diese Arbeit unten bei der Besprechung des Pasek zurück.) Auch Simon Eppenstein weist in seinen „Beiträgen zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter“ MGWJ LII (1908) S. 604 mit Recht auf die Unbeholfenheit dieses dritten Systems hin und auf die sich daraus wohl ergebende Priorität dieses Systems gegenüber den beiden andern. Wenn das auch hinsichtlich des babylonischen Systems gelten soll, so müßte sich dies allerdings aus einer sehr viel früheren Stufe des dritten Systems entwickelt haben. Jetzt weist es alle Eigentümlichkeiten der tib. Überlieferung auf. Auf alle Fälle wird es geraten sein, bei der Frage nach der Entstehung der Punktation nicht ohne weiteres auf Grund der jetzigen Gestalt der babylon. oder tiberischen Zeichen weittragende Schlüsse zu ziehn.

Diese Zeichen sind durchaus nach der Qualität geschieden und können lang und kurz sein, jedoch wird das Zeichen ◌ nie für offnes o gebraucht[1]. In der tib. — und in der sog. palästinischen — Punktation wird mit Ḳameṣ zugleich offnes o bezeichnet, und man kann daraus mit Sicherheit darauf schließen, daß damals in Palästina das Ḳameṣ mit Trübung nach o hin (å) ausgesprochen wurde. Nur so ist es erklärlich, daß sich neben gewöhnlichem Ḳameṣ ein Ḳameṣ ḥaṭuf und ein Ḥaṭef Ḳameṣ findet, die beide als offnes o zu sprechen sind. Umgekehrt wird man aus der Tatsache, daß in Babylonien offnes o stets anders bezeichnet wird, schließen können, daß sich dort die in alter Zeit auch in Palästina übliche, durch Hieronymus bezeugte Aussprache des Ḳameṣ als langes ā erhalten hat. Diese Aussprache ist bekanntlich von den spanisch-portugiesischen Juden (Sefardim) übernommen worden, während die polnisch-deutschen Juden (Aschkenazim) nach dem in Tiberias (und z. B. auch in Jemen) üblichen Brauch Ḳameṣ wie å aussprechen. Es ist hier also bei den Juden des 9. und 10. Jahrhunderts dieselbe Differenzierung eingetreten wie bei den Syrern, die ihr Zᵉḳāfā im Osten wie ā, im Westen wie å oder sogar wie o sprachen[2].

Diese Unterscheidung ist so charakteristisch, daß man sie als Hauptmerkmal dafür ansehn kann, ob eine Hs mit supralinearer Punktation noch ganz nach dem Osten gehört, oder bereits westliche Einflüsse aufweist. Man erkennt so sehr bald, daß weder die jemen. Hss, noch der Petersburger Profetenkodex vom Jahre 916, noch die ihm nahe stehenden Hss 38 a 45 a, noch auch 16 und 33, selbstverständlich auch nicht 36, übrigens auch nicht die Petersburger Hss 132.133.139[3], als typisch orientalische Hss angesehn werden können.

---

[1] Ḳameṣ kann aber trotzdem auch kurz sein. Vergleiche unten S. 162

[2] Abraham Ibn Ezra ist sich der verschiedenartigen Aussprache des Ḳameṣ in Bab. und im Westen noch wohl bewußt, wenn er sagt: „Nur die Tiberier und die Gelehrten von Ägypten und Afrika wissen das große Ḳameṣ zu lesen.“ (Bacher, Abr. Ibn Ezra als Grammatiker, Straßbg. 1892. S. 37; die hebräische Sprachwissenschaft vom 10.—16. Jahrh.=S.A. aus Winter und Wünsche) Berlin 1892, S. 7). Ibn Ezra meint damit natürlich, daß man in Tiberias etc. das Ḳameṣ wie å sprach. Bacher folgert fälschlich das Umgekehrte aus Ibn Ezras Worten. [3] Vgl. den „Catalog“ S. 159—163.165.

Die 6 oben angeführten Vokalzeichen finden sich in allen hier behandelten Hss; nur in 31 und 32 steht statt –́ regelmäßig –̇. Es scheint also, daß in einer bestimmten Zeit und Gegend –̇ das allgemeine Zeichen für Pataḥ war, und in den beiden Hss liegen interessante Reste von dieser Überlieferung vor. In anderer Gegend verwandte man –́ für Pataḥ, und als dieser Gebrauch durchdrang, benutzte man das andere alte Pataḥzeichen –̇ zunächst gelegentlich, später regelmäßig neben –́ zur Bezeichnung eines kurzen, mit geringerer Schallfülle zu sprechenden a, ä. So ist das an sich auffallende Nebeneinanderstehn von –́ und –̇ in den Hss mit komplizierter Punktation zu erklären. Weil dies alte Zeichen –̇ einmal vorhanden war, und dann neben –́, dem gewöhnlichen Pataḥ, für schallarmes a, ä verwandt wurde, deshalb kam es nicht zur Ausbildung der Modification –̈ — oder doch erst in später Nachahmung des tib. Systems (36). Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß etwa der qualitative Unterschied des durch –̇ bezeichneten Lautes der Grund zur Einführung dieses so anders gestalteten Zeichens gewesen ist.[1]

Von den in 7 vorliegenden kombinierten Zeichen scheint –̣́ die Aufgabe zu haben, das offne e anzudeuten, neben geschlossenem e (–̈) und offnen a (–́). Doch zeigen die oben zusammengestellten Beispiele, daß eine klare Trennung der Zeichen nicht durchgeführt worden ist.[2]

Das neben –́ (Pataḥ) für kurzes unbetontes a verwendete –̇, das sich z. B. gelegentlich in 7 19 findet, gab vielleicht den Anstoß zur Einführung weiterer Zeichen für Laute, die mit verminderter Schallfülle zu sprechen sind. Einen Anlaß für die Einführung solcher Zeichen bot die Tatsache, daß es im älteren einfachen babylon. System keine Möglichkeit gibt, den Wortton anzudeuten. Die sog. Trennungsaccente (מטעמים) dienten dort[3] lediglich dem kantilierenden Vortrag, und werden erst in den Hss mit komplizierter Punktation über die Tonsilbe des Wortes gesetzt, und die sog. Verbindungsaccente

---

[1] Das hält Praetorius für möglich, vgl. ZDMG LIII 194. [2] Die andern hier angewandten kombinierten Zeichen –̇́ und –̂ scheinen einen andern Zweck zu haben; vgl. die Bemerkung oben S. 103 f. [3] Abgesehen von ihrem Interpunktionswert.

(משרתים) fehlen dem babyl. System vollkommen — sie dringen erst spät aus der tib. Überlieferung ein[1]. So finden sich in Hss mit einfacher Punktation verschiedene Versuche, ein unbetontes Schluß-u kenntlich zu machen. In 17 26 30 verwendet man dafür —̀, in 22 vielleicht —́, beides deutlich Modifikationen von —̇. In 28 findet sich dafür —̤ und in 6 unterscheidet man unbetontes u (וּ) von betontem (ו̇).

Handelt es sich hier um einzelne Versuche, so in den Hss mit komplizierter Punktation um die systematische Durchführung dieses Prinzips. Regelmäßig werden hier für unbetontes kurzes a, e, i die Zeichen —̇, —̈ —̇, verwendet. Wie kurzes unbetontes o und u zu bezeichnen sind, darüber scheint man eine Einigung nicht erzielt zu haben, und die Hss bieten hier eine große Mannigfaltigkeit. Von einigen Versuchen war schon eben die Rede. In 47 ist —̣ für unbetontes, offnes o verwendet. Zumeist findet sich dafür das Zeichen —̤[2] (8 10 14 15 18 20 27 28 34 41 42 43 46 52). In 14 15 27 wird dies Zeichen zugleich auch für unbetontes Schluß-u verwendet, während in 20 34 37 41 42 43 52 וּ für unbetontes, ו̇ für betontes Schluß-u gebraucht wird. In noch andern Fällen scheidet man hier nicht und gebraucht ו̇ in gleicher Weise für betontes und unbetontes Schluß-u (8 10 18 46).

Als eine spätere Entartung muß man es ansehen, wenn וּ und ו̇ promiscue gebraucht werden (38a) bezw. wenn bei plene-Schreibung וּ, sonst —̇ gebraucht wird — so im Petersburger Profetenkodex — oder wenn bei plene-Schreibung meist וּ̇, sonst nur —̇ steht (45a). In diesen Hss finden sich schon die auf der Tonsilbe stehenden משרתים, und damit war der eigentliche Grund für die Unterscheidung von betonten und unbetonten Vokalen fortgefallen. Ebenfalls hier, ferner in 16 33 findet sich für kurzes unbetontes o bereits —̂ oder —̂̇, auch darin zeigt sich — nach dem, was ich oben ausgeführt habe — deutlich der Einfluß der tib. Überlieferung.

Eine gewisse Inkonsequenz des komplizierten Systems — ich sehe dabei von den zuletzt besprochenen Hss ab und

---

[1] Ich verweise auf die Anführungen über die Accente, unten S. 171 ff.
[2] Dies Zeichen ist bisher noch nirgend nachgewiesen!

denke nur an die, welche man noch als echte babyl. bezeichnen kann — liegt darin, daß man einem am Schlusse stehenden Ḳameṣ es nicht ansehen kann, ob es den Ton hat oder nicht. Man muß dabei wohl auf den vorangehenden Vokal achten; ויקרא, גברא, אחלב können nur auf der letzten Silbe betont sein. Hingegen zeigt das in vorletzter Silbe stehende ◌ in בנתיה, כפרנהא etc., daß hier die vorletzte Silbe den Ton hat.

Man kann wohl kaum daran zweifeln, daß dieses unbetonte Schluß-a kurz gesprochen worden ist, d. h. als kurzes geschlossenes a. Dafür spricht schon die allgemeine Neigung, in offner Schlußsilbe stehende unbetonte Vokale zu kürzen. Ausdrücklich bezeugt ist es für analoges i und u. In Formen wie הפקדתי Is 62 6 (27) oder in זכרנו Nu 11 5 (14) מתו Nu 26 11 (15) ישתהו Is 62 9 (27) hat man das am Ende stehende i bzw. u doch gewiß kurz gesprochen; und so wohl auch das a in כשלת Hos 14 2 (27) אלהיך ib. u. s. w. Im Innern des Wortes scheint jedoch Ḳameṣ stets lang zu sein.

Welche Feinheiten der Betonung durch diese Zeichen ausgedrückt werden können, kann man am besten aus einem genauen Studium von 20 und 27 erkennen. Auch wenn man sich die hier bereits auf der Tonsilbe stehenden Accente fortdenkt, kann über die Betonung eines Wortes kaum je ein Zweifel obwalten, und auch wo eine Enttonung des ersten von zwei zusammengehörigen Worten eintritt — wo also in tib. Überlieferung Linea Maḳḳef steht — ist das hier allein aus den Vokalen in einwandfreier Weise zu ersehen. Das ist — wie ich unten zeigen werde — von besonderer Wichtigkeit für die Erkenntnis des Worttons in den Targumen.

Vergleicht man Formen wie מאחרי, להעלות, לעשות, אלהי mit den entsprechenden tib. vokalisierten, so kann man meinen, daß diese modifizierten bab. Zeichen im wesentlichen dasselbe sind wie die tib. Ḥaṭeflaute. Gewiß stimmen beide Gruppen von Zeichen darin überein, daß sie beide die verminderte Schallfülle des Vokals andeuten, und beide nicht den Ton haben können. Ihrem Ursprung nach sind sie aber doch wohl

verschieden. Die Ḥaṭefzeichen scheinen so entstanden zu sein, daß die Punktatoren den in der Überlieferung noch erhaltenen Vokal da, wo es der Theorie nach zu Schwa werden mußte, mit dem Schwazeichen (ְ) versahen[1]. Die viel zahlreicheren nur meist anders angewandten modifizierten Zeichen der Babylonier verdanken ihre Entstehung dem Umstande, daß man nach Möglichkeit den Wortton anzugeben versuchte. Diese Entstehungsursache ist im Petersburger Profetenkodex und den ihm nahestehenden Hss dadurch unkenntlich geworden, daß hier neben die auf die Tonsilbe gesetzten מעמים auch noch alle tiberischen משרתים und die Linea Makkef eingeführt sind, so daß nun jedes Wort sein Zeichen hat, das den Wortton angibt.

Eine besondere Stellung nimmt 36 ein. Hier sind — in supralinearer Gestalt — bereits die 7 tib. Vokalzeichen, dazu die tib. Ḥaṭefzeichen, auch sogar noch Ḥaṭef Schureḳ (-ᐧ-), verwandt. In dieser Punktation liegt deutlich eine späte Nachbildung des tib. Systems vor, bei der allerdings einige spezifisch babylonische Eigentümlichkeiten erhalten geblieben sind — vgl. die Beschreibung der Hs.

Ein einfacheres Verfahren hat man in Jemen eingeschlagen. Hier hat man — im hebräischen Text — jedes tib. Segol durch Pataḥ und jedes tib. Ḥaṭef durch einfaches Schwa wiedergegeben. Nur Ḥaṭef Ḳameṣ wird gelegentlich durch ≛ wiedergegeben, seltener in den älteren als in den späteren Hss. In den jem. Targumtexten liegen die Verhältnisse etwas anders: Ein einheitliches tib. Vorbild existierte da nicht: so hat man dort eine im allgemeinen konsequente Überarbeitung der babylon. Hss nach gewissen in tib. Überlieferung giltigen Gesetzen vorgenommen[2].

Wenn die Jemeniten heute jedes Pataḥzeichen wie a lesen, und diese Aussprache auch auf das Segol der sublinearen Punktation — die sie in neuerer Zeit öfters anwenden — ausdehnen[3], so liegt dem sicher keine alte Tradition, sondern lediglich falsche Analogie zu Grunde.

[1] Vgl. die MT S. 27 aus Lagarde, Übersicht, S. 11 abgedruckte Stelle.
[2] Ich komme darauf ausführlich in Kap. V zurück. [3] Dalman, Grammatik[2] 84.

b) Einige Besonderheiten der Vokalisation.

Was ich MT S. 26 f. als „Besonderheiten der Vokalisation“ für die Berliner Hs angeführt habe, gilt auch im allgemeinen für die hier behandelten babylonischen Hss. Ich führe zunächst aus den verschiedenen Hss — es kommen dafür allerdings im wesentlichen die Hss mit einfacher Punktation in Betracht — eine Anzahl von Beispielen auf, die für die Aussprache des ו von Interesse sind: אחיו Ex 25 20 (7) אביו Dt 27 16.22 (19) גוי Is 50 6 (24) ארונה (קרי) 2 S 24 18 (23) לדוד Jer 23 5 (25) תושע Jer 23 6 (25) ובזוי Ps 22 7 (35) נטוי Ps 102 12 (35) עולה Job 6 29 (40a) יעות Job 8 3 (40a) לשכוי Job 38 36 (39a).

Fürs Aramäische verweise ich z. B. auf הויתי „ich war“ Jer 20 7 (25) נחויניה Jer 20 10 (25) und z. B. die von Dalman, Grammatik[2] S. 88 aus der Ed. Sabb. des Targum Onkelos angeführten Formen שְׁתִיו לְאִיו.

Das ו „und“ wird in allen diesen Hss vor einem mit Murmelvokal zu sprechenden Konsonanten mit i vokalisiert, ganz so wie in der Berliner Hs, und wie man es ja nach dem MT S. 4.27 Ausgeführten erwarten muß, und zwar im Hebräischen wie im Aramäischen. Ausnahmen bietet nur der Petersburger Profetenkodex und die beiden ihm sehr nahe stehenden Hss 38a und 45a, sowie 36. Hier wird das ו in diesem Falle wie in tib. Überlieferung — übrigens auch in den jemenischen Hss — mit u gesprochen. In tib. Überlieferung, ebenso in den jemenischen Hss und in 36 wird das ו vor den Konsonaten ב מ פ mit u punktiert. Hier hat der Petersburger Profetencodex und die ihm nahestehenden Hss ebenso wie alle echten babylonischen Hss Schwa, bzw. kein besonderes Zeichen.

In merkwürdiger Weise ist in ועביו 2 Chr 4 5 (50a) das bei ע stehende u auch auf das davorstehende ו übergegangen. Die Berl. Hs hat hier ועביו. Die Vokalisation תיקד Jer 17 4 (24) erklärt sich wohl als eine Zusammenfassung von קרי (תוקד) und כתיב (תיקד).

Für die Aussprache des י sind charakteristisch Vokalisitionen wie היתד Ri 16 14 (22) ויהי Ez 17 6 (32) ביום 1 S 12 18 (22) הגוי Jer 18 8 9 (28); besonders häufig sind in gewissen Hss die Fälle, in denen ein in tib. Überlieferung am Anfang des Wortes mit Murmelvokal zu sprechendes י hier — ganz ähnlich wie z. B. im Syrischen — zu einem wohl mit leisem Einsatz zu sprechenden i geworden ist: יברכך Dt 14 24 15 4 (19) ייחלון Jer 51 6 (24) ימינך (tib. יְמִינְךָ) Ez 39 3 (24), ähnl. Ps 20 7 21 9 26 10 (35) יחידך Gn 22 2 (3) יגיעה Jer 20 6 (25) יגיעך Dt 28 33 (19) יחי 1 S 10 24 (22) Ps 22 26 (35) ירושלם Ez 17 12 (32) יקוסם . . ינתק Ez 17 9 (32) ידעתם Ez 17 12 (32) יקוה Job 7 2 (40a) ימלא Job 8 21 (40a) Ps 20 6 (35) ebenso aus 35: ישרים Ps 19 9 ישג]בך 20 2 יראיו 22 26 ינחמני 33 4 ימי 23 6 יבלעם 21 10 יכוננה 24 2 ירא 25 12 יספר 22 31; so wird auch vokalisiert: וישחק Ri 16 25 (22) וידעתם Joel 2 27 4 17 (neben ויעלו Joel 4 12) (24) ויבצעני Job 6 9 (40a) וימינם Ps 26 10 (35). —

Allerdings fehlt dann das Ḥireḳ auch grade oft da, wo man es notwendig erwarten sollte: וישאל 1 S 10 22 וישקהו 10 1 ויקח 10 1 ויפל 4 10 (neben ויפל 4 18) יגלה 3 7 (22) יגש Is 50 8 ינתן 51 12 יודע Ez 36 32 (24). Aber dies hängt wohl mit der unregelmäßigen Setzung der Vokale im allgemeinen zusammen.

Ähnlich findet sich im Aramäischen: קימא Dt 9 15 10 8 דיירי Dt 9 28 ידי Dt 9 15 ידיה 11 2 יממין 9 25 יברכינך 14 24 (19) יחידך Gn 22 (3).

Sehr gewöhnlich ist die Auflösung des festes Silbenschlusses durch Einfügung eines Hilfsvokals nach dem ersten von drei sonst an einanderstoßenden Konsonanten. Vgl. für das Hebräische: בעברכם Dt 27 12 (19) השלכו Jer 22 28 (25) עשתרת Dt 28 4 (19) ממלכות 1 S 15 28 (22) ממלכות 1 Chr 29 30 (50a) מחלפות Ri 16 13 (22) ירמיהו Jer 20 3 (25) נפלאות Job 39 14 (39a) עזרך Ps 20 3 (35), vgl. ופריכם (f. tib. וּפְרְיְכֶם) Ez 36 8 (24) תשמעו Dt 11 13 (19) יפרסו Jer 16 7 (24) יקראו Jer 23 6 (25) וימשחו 1 Chr 29 22 und die

anderen ähnlichen Formen, die ich in Kap. IV unten, S. 185 aufgezählt habe. Für das Aramäische führe ich als Beispiele an: ואיתרעי Dt 10 15 דייתירעי Dt 14 24 (19) דאיתירעי[ת 1 K 3 6 (23) מטילפן Dt 14 6 (24) מטילפא Lev 11 26 (13) תיקירבון Dt 14 8 ישלטון 15 6 (19) יתמנ]ון 1 K 3 8 (23) יצילחון (f. יצלחון) Jer 20 11 (25) אכילמיה 1 K 1 6 אימילכינך 1 K 1 12 (23) למיעיקר Ez 17 9 (32) und die von Dalman S. 94 angeführten Beispiele aus der Ed. Sabb. und dem die ältere jemenische Überlieferung bietenden[1] Londoner Ms or 2363.

Die Behandlung der Laryngale ist durchaus die in der Berliner Hs übliche, die ich MT S. 30 f. beschrieben habe, und die auch für orientalische Handschriften nach dem, was ich MT S. 31—34 ausgeführt habe, vorauszusetzen ist. Ich führe hier nur ein paar Beispiele an für א: ונאד 1 S 16 20 (22) צאת 1 K 3 7 (23) בצאתם 2 Chr 5 10 (50a) בצאתך Dt 28 6 (19) und für das merkwürdige „durchgeschwitzte“[2] a bei ע: לעשות Jer 18 8 (28) לעמד Dt 10 8 (19), das zu Formen wie ידעתם Jer 7 9 (24) למעלה 1 Chr 29 25 (50a) ידעת Dt 28 33 (19) ושבעת Dt 11 15 (19) ידעתי Ps 20 7 מנעת Ps 21 3 (35) führt, und schließlich eine Art „Pataḥ furtivum“ entstehen läßt, das ja an sich der babyl. Überlieferung — auch noch dem Petersburger Profetenkodex — fremd ist: רע Dt 28 35 (19) הרע Dt 9 18 (19) ואגוע Job 3 11 אשמע 41 6 ישע 5 11 מישע 5 4 ובשבע 5 19 לנגוע 6 7 ארשע 9 29 (40a) הושיע Ps 20 7 (35) מפשע Ps 19 14 (35) וכובע 1 S 17 5 (22), übrigens ähnlich auch bei Hss mit komplizierter Punktation, vgl. בטחנו (P) Ps 33 21 ידעת (P) Ps 40 10 רע Ps 41 6 (37).

Im Aramäischen ist die Behandlung der Laryngale ganz entsprechend, und ich begnüge mich hier damit, ein paar Beispiele für א und ע anzuführen: אקים אמר אנא ארי אינש אימליל ידעתון תיעלון תעדון עבדית תעביד דעבד אורחא אילהא איזיל אירחים מעבד לפעלתך u. s. w.;[3] ähnlich in der Ed. Sabb.

---

[1] vgl. unten Kap. V. [2] vgl. MT S. 31. [3] Die Formen sind so zahlreich, daß ich hier keine besonderen Belegstellen aufzuführen brauche.

In den Hss mit komplizierter Punktation treten gerade hier die Zeichen für unbetonte schallarme Vokale ein, und die Formen ähneln dadurch viel mehr den in tiberischer Überlieferung gebräuchlichen. Vgl. die oben S 162 angeführten Beispiele. —

c) Dagesch, Rafe und Mappiḳ.

In älterer Zeit pflegte man die geschärfte Aussprache (Dag. forte) eines Konsonanten nur gelegentlich anzudeuten durch ein über den Buchstaben gesetztes ג, das sich dann etwas vereinfacht vielfach als $\overset{\wedge}{-}$ findet. Da die Schärfung bei den בגדכפת die explosive Aussprache dieser Laute bedingte, und man ohne dies Zeichen in Versuchung hätte kommen können, diese Buchstaben aspiriert zu sprechen, so wird die Schärfung im besonderen bei diesen Buchstaben gern ausdrücklich bezeichnet. Daraus entwickelt sich der Brauch, dies Zeichen bei diesen Buchstaben auch da zu verwenden, wo keine Schärfung, sondern lediglich explosive Aussprache angedeutet werden soll[1] (Dag. lene), und im Gegensatz dazu führt man ein besonderes Zeichen zur Andeutung der aspirierten Aussprache dieser Buchstaben ein (Rafe) und verwendet dazu ק, woraus sich dann $\overset{\frown}{-}$ entwickelt hat.[2] Beide Zeichen werden zu Anfang sehr selten gesetzt, besonders da, wo ein Irrtum nahe liegen konnte;[3] daß Dagesch und Rafe in 6 12 13, Rafe dazu noch in 3 17 28 51 in den von mir verglichenen Stücken gar nicht vorkommen, ist wohl zum Teil Zufall.

Als man die geschärfte Aussprache häufiger anzuzeigen begann, wurde das Zeichen vereinfacht, und mit dem vorangehenden Vokal zu einem Zeichen verbunden. So entstanden die Zeichen $\overset{-}{-}$ $\overset{=}{-}$ $\overset{\top}{-}$. Auch diese Zeichen sind anfangs wohl nicht regelmäßig gesetzt worden; so ist es z. B. in 21. Später wird die Schärfung regelmäßig so bezeichnet. In 2 findet sich auch zweimal $\overset{\times}{-}$, hier folgt übrigens auch in tib. Überlieferung Dag. forte auf Ḳameṣ.

[1] es wird dann auch bei ר (vgl. z. B. die bei No. 24 zusammengestellten Beispiele) und bei lautbarem א gesetzt, vgl. MT S. 34 ff. [2] Z. B. in der Berliner Hs und in den älteren jem. Hss des British Museum, or 2363 und or 1467. [3] In MT S. 35 habe ich es für möglich erklärt, daß Dag. und Rafe in beschränkter Weise schon vor der Vokalisation vorhanden gewesen sein könnten. Ich halte das jetzt für sehr unwahrscheinlich. Vgl. Weerts ZATW XXVI S. 64.

Praetorius hat mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen[1], daß diese Zeichen nicht in der geschärften Silbe schlechthin, sondern nur in der unbetonten geschärften Silbe sich finden. Tatsächlich ist es ja wohl so, aber das scheint mir nicht prinzipiell beabsichtigt zu sein, sondern hauptsächlich daran zu liegen, daß den Ton tragende geschärfte Silben im Hebräischen und im Targumischen äußerst selten sind. Kommen sie einmal vor, so werden die Zeichen im allgemeinen doch wohl auch stehn, vgl. z. B. וכנינת שיקיא Is 61 11 (27) wo die geschärfte Silbe doch notwendig den Ton haben muß.

Für Dag. lene wird allmählich ein in den Konsonanten gesetzter Punkt verwendet. So ist es in den Hss 2 8 14 15 16 17 20 27 34 38a 41 42 45 47 49 52.

Später wird das schon anders bezeichnete Dagesch forte noch besonders ebenfalls durch den Punkt angedeutet. Das geschieht gelegentlich in 16 34 49, und regelmäßig in 18 38a 45a und im Petersburger Profetenkodex. Hier liegt deutlich eine Entartung vor.

Die Lautbarkeit des ה am Schlusse eines Wortes wird in ältester Zeit wohl gar nicht angegeben[2], oder es wird ein kleines ה herübergesetzt (so in 7 23 25 30 35a 39a 40 50a und der Berliner Hs). Später dringt — in der komplizierten Punktation — statt dessen die Sitte ein, dies lautbare ה durch einen dareingesetzten Punkt kenntlich zu machen. So ist es in 20 27 33^2 38a und im Petersburger Profetenkodex.

Umgekehrt pflegt man in der komplizierten Punktation das nicht zu sprechende ה am Ende durch einen kleinen wagrechten Strich — das syrische Marhᵉṭāna[3] — zu bezeichnen. Ausnahmen bieten lediglich 18 33 46. — Es lag nahe, in derselben Weise א zu bezeichnen, das nicht gesprochen wird. So ists in 5 16 20 34 37 38a 43 52, und in 8 und 27 wird auch ein Schluß-ך, das keinen Vokal hat, mit diesem Striche versehn. Dieser Strich hat dann — das kann man mit ziemlicher Sicherheit erkennen — das alte Rafezeichen verdrängt. Dies

[1] ZDMG LIII S. 186. [2] z. B. 9 19, u. s., allerdings liegt es wohl z. T. an der Kürze der von mir veröffentlichen Fragmente, wenn es in manchen fehlt. [3] vgl. Praetorius in ZDMG LIII S. 184 Anm. 1.

alte Zeichen (P) hat sich auch in den Hss mit komplizierter Punktation noch vielfach erhalten. Es steht z. B. in 2 8 14 15 20 27 u. s., und wird auch gerade zur Bezeichnung des nicht zu sprechenden א gebraucht, z. B. in 8 14 15 27. In 49 findet sich א̄ neben א. Aber das alte Zeichen war unbequem; in 27 hat es schon eine ganz winzige Form angenommen[1]. Der ursprünglich nur bei ה, dann bei א und auch bei ך verwendete Rafestrich drang schließlich allgemein durch. Aber erst in den spätesten Hss wird er regelmäßig gesetzt: im Petersburger Profetenkodex, und den ihm nahe stehenden Hss 16 und 38a. Dasselbe ist ja in der tiberischen Punktation der Fall, und Ginsburg hat durchaus der Mehrzahl der tiberischen Hss entsprechend gehandelt, wenn er in seiner Bibel vom Jahre 1894 alle Rafezeichen hineinsetzte. Wirkt das Zeichen, regelmäßig gesetzt, schon hier etwas verwirrend, so in noch höherem Maße in den babylonisch punktierten Hss, wo es mit dem Schwazeichen zwar nicht identisch ist — denn es wird in den Hss etwas tiefer als Schwa gesetzt — aber ihm doch sehr nahe kommt. Die oben gegebene Darstellung zeigt deutlich, daß es sich hier wieder um das Eindringen einer Eigentümlichkeit aus der tiberischen Überlieferung handelt, die allerdings an die Art, wie man das nicht zu sprechende Schluß-ה in der komplizierten babylonischen Punktation bezeichnete, anknüpfen konnte.

d) Schwa.

Daß der in den bab. Hss für Schwa verwendete links über den Buchstaben gesetzte wagrechte Strich das syr. Marh^{e}ṭānā ist, hat Praetorius in ZDMG LIII S. 184 sehr wahrscheinlich gemacht. Es liegt also wohl so, daß dies syrische Zeichen in seinen beiden Bedeutungen (Andeutung der Vokallosigkeit und Hinweis auf Buchstaben, die in der Aussprache ausfallen) zu verschiedenen Zeiten von den babyl. Punktatoren übernommen ist. Vgl. die Ausführungen über Rafe oben S. 168.

S. Landauer hat in seiner Besprechung von A. Merx' Chrestomathia targumica darauf hingewiesen, daß die älteren (supralinear punktierten) Texte (des Targum) bloß das Schwa *mobile* bezeichnen[2]. Das ist für die älteren jem. Targumtexte

[1] vgl. das Facsimile auf Tafel 7! [2] ZA III 266.

sicher richtig, und wird z. B. durch das hier 19a 3 abgedruckte Stück bestätigt.

Dasselbe hat Praetorius für den Petersburger Profetenkodex behauptet, indem er darauf hinwies, daß in bab. Überlieferung Schwa mobile gesprochen sein mag, wo in tib. Überlieferung Vokallosigkeit verlangt wird[1]. Dieser so bezeichnete kurze Vokalanstoß habe dann da, wo die tib. Überlieferung nur Vokallosigkeit kannte, die tib. Punktatoren irre geführt, sodaß sie dadurch zur Einführung von Schwa quiescens gekommen seien.

So wünschenswert es ist, eine Erklärung dafür zu finden, daß ein und dasselbe Zeichen — zum mindesten in tib. Überlieferung — zwei verschiedene Dinge, den Murmelvokal und die Vokallosigkeit, bezeichnet, ich glaube nicht, daß die Grundlage für die von Praetorius gegebene Erklärung richtig ist.

Natürlich besteht an sich die Möglichkeit dafür, daß in Babylonien viel mehr Murmelvokale gesprochen sind, als in Palästina. Die Tatsache aber, daß der Petersburger Profetenkodex gerade da, wo der erste von zwei zusammenstoßenden Konsonanten ל und ש ist, das Schwa nicht bezeichnet, während es sonst regelmäßig bezeichnet ist, erklärt sich, wie ich bereits in ZATW XXI 316 f. ausgeführt habe, aus der einfachen Tatsache, daß eine Setzung des Schwastriches links über den Buchstaben gerade in diesen beiden Fällen graphische Schwierigkeiten machte. Das ist offenbar der Grund dafür gewesen, daß das Schwa bei ל und ש fortgelassen wurde, nicht die Aussprache *yisrā'ēl, milḥāmā* gegenüber von *miš^{e}pāṭ miq^{e}dāš* u. s. w. —

Aber auch sonst scheint mir die wenig einheitliche und ganz zweifellos stark tiberisch beeinflußte Punktation des Petersburger Profetenkodex keine genügende Sicherheit dafür zu bieten, daß man derartige feine Unterscheidungen auf Grund seiner erweisen könnte. Eine Untersuchung der von mir veröffentlichten echt babylonischen Texte ergibt, daß in einer Reihe von Hss das Schwa, wo es vorkommt, nur da steht, wo in tib. Überlieferung Schwa mobile zu erwarten ist.

In der einfachen Punktation wird das Schwa ja überhaupt nur selten gesetzt. Gar kein Schwazeichen weist das, allerdings

---

[1] ZDMG LIII 181 f.

kurze, Fragment 31 auf. Nur zweimal findet sich das Zeichen in dem von mir kollationierten Stücke von 9; etwa 30 mal im Hebräischen, 20 mal im Targum in 19 (Vokalisation erster Hand). Alle diese Zeichen entsprechen unzweideutig tib. Schwa mobile. So ist es im wesentlichen auch bei 3 7 11 12 13 17^{1} 22 23 24 26 28 29 30 32 39, soweit man nach den z. T. kurzen Proben ein Urteil abgeben kann. Daß in der Berliner Hs das Zeichen bisweilen da gebraucht wird, wo wir an Vokallosigkeit gewöhnt sind, habe ich MT 29 nachgewiesen, für 40 hat Weerts dasselbe in ZATW XXVI 57 getan; für 35 a verweise ich auf Punktationen wie קדשו Ps 24_{3} 99_{9} תבחר 66_{5} צמחה 65_{11} תסתר 102_{3}. Sonst wird das Zeichen, sowie ich sehe, auch hier stets als Schwa mobile gebraucht.

Dagegen bezeichnet das Zeichen in 17^{2} 19^{2} 21 48 50 51 deutlich den Murmelvokal so wie die Vokallosigkeit.

In den Hss mit komplizierter Punktation ist in 4 10 18 37 39 49 52 nur da das Zeichen gesetzt, wo nach tib. Überlieferung der Murmelvokal gesprochen wird, ebenso in 20, dessen Studium hier besonders lehrreich ist, und in dem man höchstens 4 oder 5 Stellen finden kann, wo das Zeichen so steht, daß es tib. Schwa quiescens entspricht. Wesentlich anders ist es bei 1 2 5 8 14 15 16 27 34 38a 45 46 47: hier wird das Zeichen — ebenso wie das entsprechende tib. Zeichen — für Schwa mobile und Schwa quiescens gebraucht, und so ist es auch im Petersburger Profetenkodex.

e) Accente.

In seinem Buche "A Treatise on the Accentuation of the twenty-one so-called Prose Books of the Old Testament" (Oxford 1887) hat William Wickes in dem Appendix II (S. 142 bis 150) eine besondere Abhandlung dem "superlinear (so-called Babylonian) system of Accentuation" gewidmet. Daß er hier zu einem ganz falschen Resultate gekommen ist, liegt hauptsächlich daran, daß er die eigentümlich zusammengesetzte Punktation des Petersburger Profetenkodex nicht erkannte. Während hier nämlich die eigentlichen, sog. distinktiven Accente (טעמים) in durchaus eigentümlicher Art verwandt werden,

stimmen die sog. konjunktiven Accente (משרתים) mit den in der tiberischen Überlieferung üblichen überein. Da die משרתים sich aber bei den tiberischen Punktatoren in ganz bestimmter Weise nach den טעמים richten und diese Regeln im Petersburger Profetenkodex unberücksichtigt bleiben, hier also die משרמים zu den טעמים zumeist nicht stimmen, kam Wickes zu dem Schlusse, daß es sich im babylonischen Accentuationssystem um eine "mere travesty" des palästinischen handelt (a. a. O. S. 150).

Ich habe bereits im Jahre 1901 darauf hingewiesen, daß die משרתים im Petersburger Profetenkodex lediglich ein später tiberischer Einschlag sind, daß sie dem babylonischen System ursprünglich fremd gewesen sind. (ZDMG LV 186). Diese meine Behauptung wird durch die vorliegenden babylonischen Fragmente auf das beste bestätigt. Nicht nur in den einfach punktierten Hss, die der Berliner Hs nahe stehn, fehlen die משרתים vollständig — sondern auch in den Hss mit komplizierter Punktation gibt es Stücke, bei denen sich keine Spur von ihnen findet, trotzdem ihre Punktation und Accentuation sehr exakt ist. Man vergleiche nur z. B. das auf Tafel 7 wiedergegebene Facsimile von Nr. 27[1]. Allerdings dringen dann solche משרתים in die kompliziert punktierten Hss ein, und z. B. 20 oder 37 weisen solche משרתים auf, die wahrscheinlich schon von erster Hand stammen. Freilich stimmen sie nicht ganz zu den tiberischen משרתים, und es ist sehr wohl möglich, daß hier gelegentlich noch solche aus einem früheren Stadium der Entwicklung vorliegen[2]. Ähnliches ist vielleicht auch bei den ursprünglichen משרתים von 38a der Fall. Die später hier eingesetzten tiberischen משרתים widersprechen z. T. denen, die ursprünglich hier dastanden. Allmählich dringen dann die gewöhnlichen tiberischen משרתים in die babylonischen Hss ein; sie finden sich in 33, — nicht ganz vollständig — ferner in 8 und 2, und sind in 32 und 34 deutlich nachgetragen. Im Petersburger Profetenkodex entsprechen sie vollkommen denen der tiberischen Überlieferung.

---

[1] Auf den 4 Seiten dieser Hs sind 2 tib. Munaḥ und 2 tib. Segol nachgetragen. [2] Vgl. ZDMG LV S. 190.

Mit den משרתים hängt aufs engste zusammen die sog. „Linea Makkef". Auch sie ist dem babylonischen System ursprünglich ganz fremd. Ausschließlich zur Angabe davon, daß eine masoretische Note sich auf mehrere Worte bezieht, findet sich gelegentlich in babylonischen Hss mit einfacher Punktation eine dem Makkef äußerlich ähnliche Linie, die allerdings etwas höher gesetzt wird, so in 23 40 48a 50 und in der Berliner Hs. Auch in 22 wird etwas Ähnliches mit der Linie beabsichtigt sein, trotzdem dort masoret. Noten nicht stehn, vgl. die oben S. 116 zusammengestellten Beispiele. Ferner kommt in einzelnen Hss mit babylonischer Punktation bisweilen ein zwischen zwei Worte gesetzter Punkt vor, der die engere Zusammengehörigkeit zweier Worte andeuten soll, so in 20 37. Aber mit Makkef haben beide Zeichen nichts gemeinsam. Richtiges Makkef ist, wie es scheint, in 20, das ja bereits auch einige Verbindungsaccente hat, von erster Hand erhalten, ähnlich auch in 33. Gelegentlich steht es in 8 14 15 38a, aber hier noch ganz selten, bezw. erst von späterer Hand zugesetzt. Man sieht eben, wie die Linea Makkef allmählich aus der tib. Überlieferung eindringt. Im Petersburger Profetenkodex ist sie ganz regelmäßig gesetzt. Da die komplizierte babylonische Punktation das, was die „Linea Makkef" ausdrückt, auf andere Weise erreichen kann, ist sie in der Tat dort überflüssig, und erweist sich auch so als fremder Import.

In Babylonien sind lediglich die eigentlichen Accente (טעמים) zu Hause.

Aber diese טעמים sind dort nicht immer in gleicher Zahl verwendet worden. In den Hss mit komplizierter Punktation findet sich stets ד, d. i. Dḥi, das vor dem Versschluß stehende Ṭifḥa, das den Beginn der Schlußkadenz andeutet (vgl. MT S. 49f.). Wenn dies Zeichen in den 3 von mir kollationierten Versen von 16 nicht vorkommt, so ist das wohl ein Zufall. In den einfach punktierten Hss scheint man das Bedürfnis, den Beginn dieser Schlußkadenz besonders anzudeuten, nicht gehabt zu haben. Doch findet sich das Zeichen bereits in 31, und sehr interessant ist es, daß man in 24 zu demselben Zwecke ein ganz anderes Zeichen verwendete, nämlich das sehr regelmäßig gesetzte ⌐. Das ד findet sich noch öfters im Petersburger

Profetenkodex, ist aber hier bereits häufig durch das Zeichen für tiberisches Ṭifḥa ersetzt worden.

Erst sehr spät hat sich Tebir differenziert in eigentliches Tebir (ה) und in Jetib-Paschṭa ('). Während in allen übrigen Hss sich als das mit am häufigsten verwendete Accentpaar Tebir-Zaḳef ('—ה) findet, geht im Petersburger Profetenkodex und in den ihm nahestehenden Hss (5 16 38a 45) dem Zaḳef regelmäßig Jetib voran ('—'). Man kann aus dem Vorkommen des Accentes Jetib in einer Hs mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß die Punktation dieser Hs bereits stark tiberisch beeinflußt ist.

In den einfach punktierten Hss findet sich ziemlich durchgehend als Untertrenner zwischen Tebir und Zaḳef ein Accent, den ich durch ׳ wiedergegeben habe. Weerts hat ihn mit Legarmeh ׀ verwechselt[1]. Er ist aber davon durchaus zu scheiden. In den Hss mit komplizierter Punktation habe ich diesen Accent im allgemeinen nicht gefunden. Er findet sich hier, so viel ich sehe, nur in 49 und im Petersburger Profetenkodex. Wickes hat ihn a. a. O. S. 143 aufgeführt und ihn als wiederholtes ' = Paschṭa angesehn. Dort steht er allerdings zwischen Jetib-Paschṭa und Zaḳef. Aber da Jetib-Paschṭa in den einfach punktierten Hss nicht vorkommt, ist diese Bezeichnung nicht glücklich. Ich weiß dem Accent freilich auch keinen besseren Namen zu geben und begnüge mich damit, sein Vorhandensein festzustellen.

Ein anderer Accent, den ich nur in einfach punktierten Hss gefunden habe, sieht wie die linke Hälfte eines ᵔ aus (ˈ). Ich habe bereits in MT S. 48 darauf hingewiesen, daß sich dieser Accent meist in Verbindung mit Zarḳa-Segolta (ᵔ ̈)[2] findet, und zwar diesen Zeichen als eine Art Untertrenner vorangeht. Ich habe diesen Accent außer in dem Berliner Ms nur noch in 22 25 50 gefunden. Von dem durch ᵔ angedeuteten Geresch[3] ist er zu scheiden, denn auch dies Zeichen findet sich in diesen Hss. Immerhin könnte er eine Modifikation dieses Zeichens sein, zumal er gelegentlich auch vor Rebia (ה) sich findet.

---

[1] A. a. O. S. 66 unten. [2] Diese Zeichen sind Abkürzungen von צנורי und שרי; vgl. Wickes a. a. O. S. 142 f. [3] = טרכ, vgl. Wickes a. a. O. S. 143, S. 20.

Betreffend die Accentfolge Zarka-Segolta (ע ׳נ) bemerke ich, daß das Zarka teils durch ׳נ, teils durch ז wiedergegeben wird[1]. In letzterem Falle ist ein Unterschied zwischen den Zeichen für Zarka und Legarmeh nicht vorhanden. Das ist gewiß kein Zufall, und ich möchte daran erinnern, daß in dem sog. dritten (palästinischen) Punktationssystem Pasek und Zarka einerseits (בּ), Pazer und Legarmeh anderseits (בֻ) in gleicher Weise bezeichnet werden[2]. — Das ׳ kann sowohl ע ׳נ wie auch ע ז vorangehn. Es findet sich aber in größeren Versen auch die Folge ע ׳נ ז[3].

Der Schluß des Verses wird in tib. Überlieferung meist durch Silluk und Sof Pasuk angedeutet. In den babylonischen Hss mit einfacher Punktation ist der Doppelpunkt das Gewöhnliche. Indessen steht in 17 26 30 überhaupt kein Zeichen am Versschluß[4], ebenso in 35a nicht, jedoch wird hier der Anfang des Verses durch einen Pfeil, bzw. einen kleinen Kreis, angegeben[5]. Ein solcher Kreis, bzw. ein Punkt mit schräg darüberstehendem Kreisbogen findet sich beim Versschluß in 24 25 28 40a 50. Hier haben sich jedenfalls Reste sehr altertümlicher Gebräuche erhalten. Allerdings ist auch in 5 der Versschluß nicht angegeben.

In den Hss mit komplizierter Punktation pflegt der Versschluß außer durch den Doppelpunkt noch durch ein unter die Tonsilbe des letzten Wortes gesetztes, dem tiberischen Merka äußerlich ähnliches Silluk angedeutet zu werden.

f) Pasek

Während Wickes das Pasek für ein spätes Zeichen hielt, das erst nach den eigentlichen Accenten eingeführt worden ist, pflegt man heute dies Zeichen für alt und „vormasoretisch"

---

[1] Vgl. MT S. 37 f. [2] Vgl. ZATW XXII. S. 300. [3] Ich bitte zu beachten, daß die Zeichen in MT S. 47, 48 in etwas dürftiger Weise wiedergegeben sind. Ich kannte sie nur aus der Berliner Hs, und hier war die ursprüngliche Form derselben nicht mehr ganz deutlich. [4] In dem alten tib. Pentateuch-Ms or 4445 des British Museum — das nach Ginsburg und Margoliouth im 9. Jahrhundert geschrieben ist — fehlt der Doppelpunkt meist; nur gelegentlich ist er gesetzt, vgl. G. Margoliouth "Catalogue I" S. 37. Dies ist also wohl im Osten wie im Westen das Ursprüngliche gewesen. [5] Vgl. die oben S 131 angeführte Stelle aus dem Masechet Soferim 3_7.

zu halten.[1] Stammte dies Zeichen wirklich aus so alter Zeit wie etwa das sog. Nun inversum, oder die Literae suspensae, so müßte es sich ebenso wie diese Zeichen in der babylonischen Überlieferung finden.

In den von mir behandelten Texten sind eine Reihe von Stellen erhalten, an denen in tiberischer Überlieferung Paseḳ steht — ich benutze die von Wickes a. a. O. S. 127ff aufgestellte Liste, auf einzelne Abweichungen anderer Listen kommt es hier nicht an, — es sind die folgenden: Ex 35 35 (9) Dt 9 21 28 20 (19) 1 S 3 9 10 5 9 11 7 13 3 (22) Jer 6 14 7 9 (24) 23 6 (25) Ez 35 12 36 5 39 11 (24) 1 Chr 29 11 15 21 23 2 Chr 1 11 2 9 (50). An allen diesen Stellen findet sich keine Spur von Paseḳ. Auch in der Berliner Hs or qu 680 kommt es nicht vor. Man kann danach ohne Bedenken sagen, daß das Paseḳ der einfachen orientalischen Punktation unbekannt ist. Nur in der einen Hs Nr. 20 mit komplizierter Punktation kommt es vor, und zwar Jos 22 22 (im hebräischen Text und im Targum). Auch im Petersburger Profetenkodex findet sich bekanntlich das Zeichen. Aber „der Schreiber der Petersburger Hs hat öfters sichere Pâsêq̣s ausgelassen“ (Praetorius a. a. O. S. 687). Ich meine, nach alledem, was ich bisher hier ausgeführt habe, ist der Schluß unabweisbar, daß der Paseḳstrich der östlichen Überlieferung fremd ist, und daß er allmählich aus der tiberischen Überlieferung in die östliche eindringt. Mag der Ursprung dieser Linie sein, welcher er wolle — die Behauptung, daß es vormasoretisch[2] ist, dürfte

[1] So z. B. Praetorius in ZDMG LIII 683ff., James Kennedy, The Note-Line in the Hebrew Scriptures commonly called Pâsêq or Pesîq, Edinburgh 1903, Hubert Grimme, Paseḳstudien. Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie = Bibl. Zeitschr. I S. 337ff., spez. S. 344f., H. Fuchs, P^{e}siq ein Glossenzeichen. (Diss. phil. Leipzig) Breslau 1907.

[2] "Which formed the first addition made to the original text", sagt Kennedy a. a. O. 19. Sehr viel gründlicher sind die Anführungen von Hugo Fuchs. Er sieht in den Paseḳ—Legarmeh — beides ist ihm im Prinzip dasselbe, wenn er auch ursprüngliche Unterschiede anerkennt — ein Glossenzeichen und vermutet, daß seine ursprüngliche Gestalt ein Punkt war, so wie es im sog. dritten (palästinischen) Punktationssystem (vgl. ZATW XXI 300 und oben S. 175) noch erhalten ist. Das ist an sich sehr wohl möglich; aber wenn Fuchs glaubt, die schon oben angezogene Stelle aus Masechet

endgültig abgetan sein. Denn es gibt eine ganze Fülle von masoretischen, babylonischen Hss, denen das Zeichen fremd ist. Es ist von den Masoreten von Tiberias eingeführt worden, und vielleicht hat Wickes recht, wenn er in ihm eines der spätesten Zeichen sieht.

g) Die Masora

Die charakteristischen Eigentümlichkeiten der orientalischen Masora habe ich MT S. 13ff. nachgewiesen. Vgl. auch die Ausführungen von Weerts in ZATW XXVI 70ff. und meine Bemerkungen dazu oben bei der Beschreibung von 40[1].

Soferim 3_7 (ספר שפסקו שניקד ראשי פסוקים שבו אל יקרא בו) auf das Pasekzeichen beziehn zu dürfen, so ist er im Irrtum. Die Bemerkung hat Hss im Auge, bei denen — wie in 35 — die Anfänge der Verse markiert waren (s. o. S. 131 175). — Fuchs hat die Bücher Genesis und Exodus auf Glossen durchgesehn, und ist zu dem seltsamen Resultat gelangt, daß gerade Legarmeh ein ursprüngliches Glossenzeichen gewesen sein soll. In Wirklichkeit ist aber Nagda-Legarmeh ein ganz gewöhnlicher Trennungsaccent — das sollte auf Grund der alten babylon. Handschriften nicht geleugnet werden. Auf die nahe Verwandtschaft von Legarmeh und Zarka in diesem System habe ich oben S. 175 hingewiesen. Gewiß ist das ל, das in der bab. Punktation Legarmeh andeutet, nicht die ursprüngliche Gestalt dieses Accentes, aber dasselbe gilt von allen bab. Accentbuchstaben. Für die Erklärung des eigentlichen Pasek muß gegenüber allen Vermutungen und Hypothesen — und mögen sie noch so scharfsinnig sein, — die Tatsache die Grundlage bleiben, daß den bab. Hss das Pasek unbekannt ist. Es ist eine völlige Verkennung der Verhältnisse, wenn Fuchs das damit abzutun meint, daß er behauptet, in dem Berliner Ms or qu 680 stehn „schon sehr rudimentäre Accente" (S. 138 Anm). Die bab. Hss mit einfacher Punktation weisen ein noch sehr einfaches Accentuationssystem auf, und wir sollten, wie die puncta extraordinaria und anderes, auch gerade den Pasekstrich darin erwarten, wenn dieser wirklich älter als die eigentlichen Accente wäre. Daß er sich hier nicht findet, beweist, daß er nicht so alt ist, daß er erst in Tiberias bzw. Palästina entstand, und erst in späten bab. Handschriften mit anderen Eigentümlichkeiten der tiberischen Überlieferung Eingang fand.

[1] Simon Eppenstein hat in seinen „Beiträgen zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter" (MGWJ LII ff) ein besonderes Kapitel „die Entwicklung der Masora" (LII, S. 598—611). Daß es eine von der westlichen unterschiedene östliche Masora gegeben hat, ist ihm nicht bekannt! Und doch kommt für die Masora im gaonäischen Zeitalter die östliche in erster Linie in Betracht.

Ich mache noch darauf aufmerksam, daß in dem alten Londoner Pentateuchkodex Or. 4445 das babyl. של׳ = שלם für das sonst in tib. Überlieferung übliche מל׳ (= מלא) steht[1]. Es ist doch sehr beachtenswert, daß die älteste tib. Hs, die wir bisher kennen, noch eine der babylonischen Masora charakteristische Bezeichnung enthält.

Von den hier behandelten Hss hat die Mehrzahl keine Masora. So weit in Hss mit einfacher Punktation masoretische Bemerkungen stehn, gehören sie zur östlichen Masora. Vgl. 6 11 17 19 23 26 30 39 40 48 50 51. Die Noten der kleinen Masora stehn zwischen den Zeilen über den Worten, zu denen sie gehören. Die große Masora steht in 39 und 48 in sehr altertümlicher Weise an den Seitenrändern der Blätter. Sonst steht sie, wo sie vorhanden ist, oben oder unten auf den Rändern der Blätter.

Von den Hss mit komplizierter Punktation bietet 20 nur eine Note der kleinen östlichen Masora, 37 mehrere Noten der östlichen großen Masora. Die Noten der kleinen Masora in Hss mit komplizierter Punktation zwischen die Zeilen zu setzen war unpraktisch, weil die große Zahl der Vokalzeichen wenig Raum dazu frei ließ. So dringt die in Tiberias übliche Methode, die Noten der kleinen Masora auf die Seitenränder zu setzen, in den Osten ein. Weil der Rand schmal ist, und das am meisten gebrauchte tiberische Zeichen ל kleiner ist als das dafür in babylonischer Überlieferung gebrauchte דק, so dringen, zunächst in die kleine Masora, die tiberischen Zeichen ein. Das ist der Fall in 5 8 14 15 34 43. In den letzten beiden Hss sind dabei auch Noten der großen Masora erhalten, und die folgen der babylonischen Überlieferung.

Der Petersburger Profetenkodex weist wiederum die bei weitem größte Beeinflussung in tiberischem Sinne auf. Denn hier ist die kleine und die große Masora tiberisch, und nur ganz gelegentlich haben sich hier noch der babylonischen Masora angehörige Noten erhalten.

Eine Sonderstellung nimmt 36 ein. Hier hat sich in der Masora noch eine Fülle von masoretischem Material erhalten, das nach Osten gehört, während die Hs selbst ihrer ganzen

[1] G. Margoliouth, Catalogue I S. 106.

Punktation nach — wie oben nachgewiesen — trotz der superlinearen Zeichen nach Westen gehört. Aber auch Noten der westlichen Masora sind darin vorhanden[1].

h) Allgemeines

Überblickt man diese ganze Entwicklung der Punktation im Osten, so kann man feststellen, daß sie sich von verhältnismäßig einfachen Formen zu sehr komplizierten Systemen selbständig entwickelt hat. Dem Höhepunkte dieser Entwicklung stehn nahe die Systeme, die etwa in den Hss 20 und 27 vorliegen. Man kann wohl sagen, daß sie dem tiberischen System durchaus ebenbürtig sind, und wohl ebensogut wie dieses hätten zur Herrschaft gelangen können. Daß es nicht geschah, hat vor allem seinen Grund darin, daß im neunten Jahrhundert die babylonischen Hochschulen in Verfall gerieten. Dadurch bekamen die palästinischen Schulen und ihre Punktationssysteme die Oberhand. Charakteristisch palästinische Elemente der Punktation dringen in die echt babylonischen Punktationssysteme ein. Schon 20 und 27 sind nicht ganz frei davon, zeigen aber im ganzen doch deutlich noch den echten babylonischen Typus. Allmählich aber entstehn hier Mischsysteme, die kein organisches Ganzes mehr bilden, und die den echt babylonischen wie den echt tiberischen Systemen bedeutend unterlegen sind. Das bekannteste Beispiel für einen solchen Mischtypus bietet der berühmte Petersburger Profetenkodex. Fast auf allen einzelnen Gebieten der Punktation läßt sich hier der Verfall nachweisen. Sein glänzendes Äußeres darf darüber nicht hinwegtäuschen, daß diese Punktation nicht mehr einheitlich ist. Solche Mischsysteme konnten der tib. Punktation, die damals gerade ihre höchste Ausbildung erreichte, keine ernsthafte Konkurrenz machen. Ihr Schicksal war besiegelt.

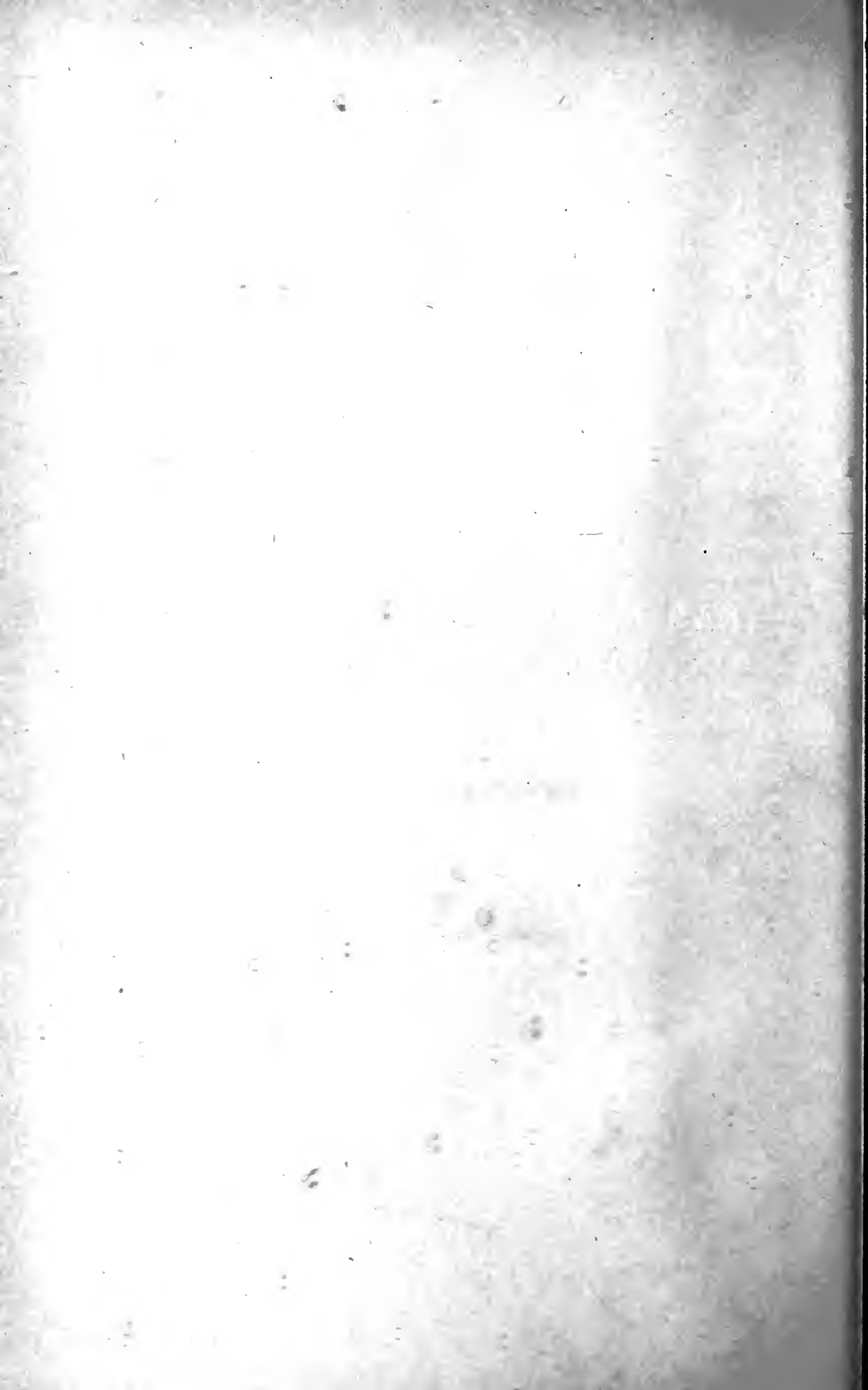
Nur an einer Stelle, so viel wir wissen, haben sich wenistens die babylonischen Zeichen lange erhalten, in Jemen. Aber die Punktation selber hat — so weit sie sich auf den hebräischen Text bezieht — mit der babylonischen Über-

[1] Auf die in ihrem Grundstocke ebenfalls nach Babylonien gehörige Masora zum Targum Onkelos gehe ich unten in Kap. V näher ein.

lieferung nichts mehr zu tun. Die Berliner Hs or qu 680 ist ein gutes Beispiel dafür, wie man echt babylonische Hs dort behandelte. Man unterzog sie einer vollständigen Überarbeitung. Der hebräische Text, den die jemenischen Hss bieten, ist weiter nichts als ein vereinfachter tiberischer Text, mit babylonischen Zeichen punktiert.

IV.

DAS HEBRÄISCHE NACH ÖSTLICHER ÜBERLIEFERUNG



Das Berliner Ms or qu 680 ist — so weit wir bisher wissen — der weitaus umfangreichste Rest einer östlichen Hs. Die Eigentümlichkeiten, die es gegenüber der tib. Textüberlieferung aufweist, habe ich in MT S. 51—77 dargestellt. Was ich da ausgeführt habe, paßt im wesentlichen auch zu den hier behandelten Hss. Ich betrachte das Folgende als eine Ergänzung zu jenen Ausführungen und setze sie überall voraus. Daher richte ich mich auch nach den dort getroffenen Anordnungen auch wenn ich heute an sich vielleicht manches anders darstellen würde.

Außer der Belegstelle waren hier die Nummern der Fragmente hinzuzufügen, denen sie entnommen sind. Dadurch enthält die folgende Übersicht in sich den Nachweis, daß die hier behandelten Fragmente in der Tat, trotz mancher Verschiedenheiten, zusammen gehören. Nicht berücksichtigt habe ich 29 — ich verweise auf die Bemerkungen dazu — sowie im allgemeinen auch nicht den Petersburger Profetenkodex und die ihm nahestehenden Fragmente, die die eigentlichen östlichen Formen nicht mehr enthalten. Im allgemeinen führe ich die Formen mit einfacher Punktation zuerst an, dann die mit komplizierter Punktation. Meine Ausführungen in Kap. II und III setze ich dabei voraus.

Verbalformen

Ḳal

Perfektformen: Die Formen mit ursprünglichem i sind mit denen mit a ziemlich zusammengefallen; vgl. יבש Am 1 2 (24) Ps 22 16 (35) ויבש Ez 17 9 (32) זקן 1 K 11 15 (23) חפץ Is 62 4 (27) Ps 22 9 (35). Doch findet sich auch זקן 1 S 4 18 (22) und שאלתם 1 S 12 13 (22). Dagegen haben sich in der babylon.

Überlieferung einige ursprüngliche u-Formen erhalten: וּמְלֹךְ Jer 23 5 (25) בְּטֹח Job 6 20 (40a)[1] כְּבֹד 1 S 4 18 (22)[2]. —

Von ע״ע ist 1 K 1 2 (23) וְחֹם gebildet.

Die 2 Sing. Fem. hat wohl beim Schuß-ת meist Dag.: שמעתּ 1 K 1 11 (23) ואמרתּ 1 K 1 13, vgl. MT 37; bei den ל״ה steht Rafe: היית Ez 36 13 (24) עשית Ez 16 13 (32), doch vgl. יפית Cant 7 7 in der Berl. Hs — צמת Ru 2 9 (34).

Von laryngalhaltigen Verben führe ich als Beispiele an: אהבתיך Ri 16 15 (22) עשיתם Dt 9 16 (19) חטאתם Dt 9 16 (19) הייתם Dt 9 22 (19). — שמעתם Dt 9 23 (19) וידעתי 1 Chr 29 17 (50a) וידעתם Jo 2 27 (24) ידעתם Ez 17 12 (32) שמעתם Is 65 12 (31).

Imperativformen: פסל Dt 10 2 (19) אזר Job 38 3 (39ab) אמר Ez 33 10.11 36 22 (24) 1 S 9 27 (22) אמר Ps 35 3 (37), jedoch אמר (*ŏmĕr*) Ez 17 9.12 (zweimal) (32, vgl. die Bemerkung oben S. 129, übrigens auch die unten angeführten Infinitivformen). — עמד Job 37 14 (39) 1 S 9 27 (22).

Verlängerte Form: שמרה Ps 25 20 (35); Fem: חגרי Jer 6 26 (24) Plur: שאלו Jer 18 13 (28) scheint nach dem Perf. (vgl. oben שאלתם) gebildet zu sein. שחדו Job 6 22 in 40a, wie im Berl. Ms.

Verba ל״ה: עלה Dt 10 1 (19) 2 S 24 18 (23) והיה Ri 17 10 (22) ועשה Ps 34 15 (37) קרא Ri 7 3 (21). עלו Dt 9 23 (19) ראו „sehet" Jos 22 28 (20).

ע״ע: רנו Is 49 13 (24) חנני Ps 25 16 26 11 (35). — פ״י: יראו (für tib. יְראוּ) 1 S 12 24 (22). — ע״ו: ושב 1 S 15 25 (22) חוד Ez 17 2 (32) סור Ps 34 15 (38).

Imperfektformen: Das א der 1. Person wird regelmäßig mit i punktiert: ואתפש Dt 9 17 אכתב Dt 10 2 (19) אמלך

[1] vgl. Lagarde, Mitt. II 362: „Βατοου lehrt בטח als Verbum mediae u kennen" Vgl. auch „Übersicht" S. 33. [2] Lagarde, Übersicht 30_{11}.

1 K 1 5 (23) אוֹעֵךְ Jer 20 8 (25) וְאֶשְׁבֹּר Job 38 10 (39 a b) אִפְקֹד Jer 5 29 (30) אִשְׁכֹּן Is 57 15 אֶקְצֹף Is 57 17 (26) אֶשְׁלַח Jer 23 38 (28) אֶחְשֶׁה — אֶשְׁקוֹט Is 62 1 (27; so auch Cod. Bab. Petr).

2. Person f.: וְתַעֲזְבִי Ru 2 11 (34). —

Kohortativformen: אֶאֱזְבָה Job 9 27 (40 a b) נַעֲמְדָה Is 50 8 (24) אֶבְחְרָה Job 9 14 (40 a[1]) neben אֶבְחֲרָה ib (40 a[2] b).

Zahlreich sind überall Formen mit umgesprungenem bzw. eingeschobenem i: תִשְׁמְעוּ[1] Dt 11 13 (19) יִפְרְסוּ Jer 16 7 (24) יִקְרְאוּ Jer 23 6 (25) וַיִּמְשְׁחוּ 1 Chr 29 22 (50 a), besonders in No 22: וַיִּקְרְאוּ Ri 16 25 1 S 6 1 תִשְׁמְעוּ 1 S 12 15 יִשְׁמְעוּ 1 S 13 3 וַיִּשְׁמְעוּ 1 S 4 6 וַיִּשְׁלְחוּ 1 S 5 8 וְנִשְׁלְחָה 1 S 11 3 וַיֶּחֶרְדוּ 1 S 16 4. — יַחְשְׁכוּ Job 3 9 (40 a)[2] יִשְׂמְחוּ 2 Chr 6 41 (51) וַיִּקְרְבוּ Nu 36 1 (17) — וַיִּצְבְּרוּ Gn 41 35 (4).

Von Formen mit Suffixen führe ich an: תַעֲזְבֵנוּ Dt 14 27 (19) יַעֲזְבֵנוּ Jer 17 11 (24) יַחְסְלֶנּוּ (sm 'ס') Dt 28 38 (19) וַיִּפְקְדֵם 1 S 11 8 15 4 (22) אֶזְכְּרֶנּוּ Jer 20 9 (25) יַעַבְדֶנּוּ Ps 22 31 (35) וַתִּפְקְדֶנּוּ Job 7 18 (40 a b) תִטְבְּלֵנִי Job 9 31 (40 a b) אֶזְכְּרֶנּוּ Jer 31 20 (26) יִרְדְּפֶךָ[1] Ez 35 6 (24) יִתְרְפְשׁוּן[1] Ez 34 18 (24) אֶשְׁפְּטֶךָ Ez 35 11 (24) תִשְׁפְּתֵנִי Ps 22 16 (35) וְאֶצְרְפֶנּוּ Ri 7 4 (21) יִשְׁמְרֵהוּ Ps 41 3 (37) תִתְקְפֵהוּ Job 15 24 תִקְשְׁרֶנּוּ Job 40 29 (38 d).

Starke Verba פ״א: תֶאֱסֹף Ps 26 9 (35) תֶאֱנַף Ps 85 6 (35) וַיֶּאֱסֹף 2 Chr 1 14 (50 a) תֶאֱגֹר, תֶאֱסֹף Dt 28 38 (19) אֶאֱסֹף Mi 2 12 (24) וַיַּאַסְרוּם 1 S 6 10 (22) וַיַּאַסְפוּ 1 S 5 8. 11 (22) 1 S 17 1 (22) וַיַּאַחֲזוּהוּ Ri 16 20 (tib וַיֹּאחֲ״) (24) וַיֶּאֱהָבֵהוּ 1 S 16 21 (22) תֶאֱהָב 2 Chr 19 2 (52) יֶאְשָׁמוּ Ps 34 22 P (37) יֶאְשְׁמוּ Ps 34 23 (37).

יֶאֱתֶה Job 37 22 (39) תֶאֱתֶה Mi 4 8 (24).

פ״ה: וַיַּהֲפָךְ 1 S 10 9 (22).

---

[1] das erste i v. sp. H. [2] von Weerts nicht richtig erkannt: [3] mit Rafe nach ר!

פ"ח: יחפץ Job 9 3 (40a b) יחטא 2 Chr 6 22 (50a) 6 36 (51) אחטם Is 48 9 (24) אחפץ Ez 33 11 (24), aber ואחמל Ez 36 21 (24) יחטאו 1 K 8 35 (24) 2 Chr 6 24 (50a) 6 36 (51) יחסלנו (sm יחס") Dt 28 38 (19) ויחלפו Ps 102 27 (35) תחשבו Job 6 26 (40a b) יחטבו Ez 39 10 (24) תחזקו Dt 11 8 (19) ויחרדו 1 S 16 4 (22) יחשו Is 62 6 (27; Cod. Bab. Petr.: יחשו).

פ"ע: ויעבד, ויעבד 1 S 9 27 (22) יעטף Is 57 16 (26) יעבר Job 9 11 (40a) תעבד Dt 10 20 (19) ונעבדך 1 S 11 1 12 10 (22) ויעזרו 1 K 1 7 (23) ויעלו Ri 16 18 (22)

ל"ה: Verba pr. Lar.: יעשה 1 S 3 17 (21) neben יעשה 1 S 3 18 (22) Is 48 14 (24) אעשה Is 48 11 (24) אעשה לך: Ez 33 5 (9) (viell. Pausa!). אעשך Ez 35 6 (24) אעלה 2 S 24 24 (23); dagegen אעלה Ez 33 3 5 (9) Ez 38 11 (24), cf. אעלה Cant 7 9 im Berl. Ms (MT 55!) Die tib. Form תֵּעָלוּ Ez 36 3, auf die ich verwiesen hatte, ist in bab. Überlieferung ותעלו punktiert (24).

Kürzere Formen des Imperfekt: אל יחד Job 3 6 (40a) (es ist in יחד corrigiert) ist doch wohl von חדה herzuleiten. ויחן 1 S 11 1 ויחר 1 S 11 6 ויחר 1 S 15 11 (22), aber ותחז Mi 4 11 (24) ותרא Ex 2 5 (5) יחר Ri 6 39 (41) — ויקן 2 S 24 24 (23) ויבן 2 S 24 25 (19) ויבן Ri 1 26 (20) — ויט Ex 8 2.13 (7) Ri 16 30 (22) ist viell. Hif'il. —

Schwache Verba פ"א: יאכל (P) Job 5 5 (40a b) Job 40 16 (38d) תאבד Job 8 13 (40a b) ואמר Job 38 11 (39) אמר (so) = ich spreche Ps 102 25 (35a), die Berl. Hs hat אמר. — יאבדו Ps 83 18 (35) — יאכלם Is 50 9 (24) ותאכלם Ps 21 10 (35).

Verba פ"ו, פ"י: bei sog. ו cons.: ותלד 1 S 4 20 (22) Ex 2 22 (6) 1 Chr 4 6 (48b) וארד Dt 9 15 (19) ותרד Ex 2 5 (5) וילך Ri 1 26 (20) aber auch ישב 1 K 8 27 (24), natürlich auch תצא Mi 4 2 Is 51 4 (24) obwohl im selben Ms Is 49 17 יצאו und Jo 4 18 יצא dazustehn scheint. —

Wenn in den Hss mit komplizierter Punktation daneben וישב Ri 1 29 30 (20) ותשב Ru 2 14 (34) וישב 2 Chr 19 4 (52) geschrieben wird, so kann man diese Formen nach den allgemeinen Regeln wohl nur auf der letzten Silbe betonen, vgl. die Bemerkung hier unten. Sonst ישב 1 K 1 13 (23) 1 S 5 7 (22) Ps 101 7 (35) תשב (P) Ps 102 13 (35) Jer 17 6 (24) Jo 4 20 (24) אשב Jo 4 12 (24) Ps 26 5 (35) תלך (P) Is 48 17 (24) ואלך 1 S 15 20 (22) הילך Ex 16 4 (8) נלך Jer 6 16 Mi 4 5 (24) Jer 18 12 (28) תדע (P) Ez 38 14 (24) ילך (4 mal) Ri 7 4 (21) תצאי Mi 4 10 (24).

ע"ע: auffallend ist die Form ואכת Dt 9 21 (19) mit dem ā am Schluß, sonst vgl. תרע (3. fem.) Dt 28 54 (19) יחם 1 K 1 1 (23) תצרי Is 49 19 (24).

ע"ו: תנד (f. תָּנֹד) Jer 16 5 (24) ישוב Job 7 10 (40a b), aber auch תשוב (außer der Pausa!) Job 7 5 (40a b).

Mit sogenanntem ו cons.: וימת 1 K 3 19 (23) Ex 2 23 (6) ויקם 1 S 3 6.8 16 13 (22) וירץ 1 S 3 5 4 12 (22), auch ויסר (für tib. וַיָּסַר) 1 S 15 6 (22) וישב Ri 7 3 (21); von Hss mit kompl. Punktation ותקם Ru 2 15 (34) וישב 2 Chr 19 1.4 וימת 2 Chr 18 34 (52a).

ע"י: ויבן 1 S 3 8 (22) וישם 1 S 11 11 (22); in kompl. Punktation: וישם Ri 1 28 (20).

Den Beispielen aus Hss mit einfacher Punktation kann man die Betonung nicht ansehn. Man könnte auf Grund der Punktation ebenso gut *uaijāḳōm* wie *uaijāḳom* lesen. Wenn aber in 20 34 52a in letzter Silbe ein ֹ oder ein ֵ steht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Punktatoren *uattāḳōm*, *uaijāšōb*, *uaijāsēm* gesprochen wissen wollten. Sonst hätten sie in letzter Silbe ֻ bzw. ֶ eingesetzt. Daß in dem Beispiel aus 20 das tib. Munaḥ, in andern Fällen ein über die vorletzte Silbe gesetzter babyl. Accent eine andere Betonung andeutet, scheint dagegen nichts zu beweisen. Denn die Accente sind ja erst verhältnismäßig spät über die Tonsilbe des Wortes gesetzt. Im Petersburger Profetenkodex sind alle diese Formen

schon so geschrieben, daß sie wie die Formen der tib. Überlieferung betont werden müssen; vgl. וַיֵּשֶׁב Is 37 37 Jer 37 16 וַיָּקָם Is 1 3 Jer 41 2 וַיָּמָת Jer 38 9. Ähnlich in dem oben zitierten Beispiel aus dem dem Petersburger Cod. nahestehenden Cambridger Ms A 39 6 (oben No. 5).

Participia: vgl. גֹּאֵל Is 49 7 (24) יֹסֵד Is 51 13 (24) fem. יֹשַׁבְתִּי Jer 22 23 (23).

Für שָׁתוּל Jer 17 8 schreibt 24: שְׁתוֹל; אַסְפֵּי רָעָב steht Ez 34 29 für אֲסֻפֵי״. In letzterem könnte man wohl einen Plural zu אֹסֶף* sehn, so daß etwa „Hungerspeicher" gemeint wäre. Mit שְׁתוֹל ist aber wohl nichts anzufangen.

Infinitive: Neben Formen wie מֵאֱכֹל Ps 102 5 (39b) לֶאֱכֹל 1 S 2 36 (22) לֶאֱחֹז Job 38 13 (39) findet sich auch מֵאֱכֹל Ps 102 5 (35a). Ich würde die Form als Schreibfehler ansehn, wenn sich nicht in No 29 לֶאֱמֹר (Jer 21 1) und in 32 mehrfach der Imperativ אֱמֹר (l. ŏmēr) fände.

Mit Suffixen: בִּלְעִי (f. ״בְּ) Job 7 19 (40a b) לְמָשְׁחֲךָ 1 S 15 1 (22) קָרְאֵנוּ Ps 20 10 (35) בְּיָסְדִי Job 38 4 (39a b) [א]מָרְכֶם Jer 23 38 (28) אָמְרֵךְ Ez 35 10 (24) פָּתְח]וֹ] Neh 8 5 (46) עָמְדָם (P) Neh 8 7 (46) שָׁמְעָם Neh 8 9 (46).

Von ע״ע: בֹּרֶן Job 38 7 (39); mit Suffixen לְחוֹנְנָהּ (f. ״לְחָ) Ps 102 14 (35b) (לְחָנְנָהּ 35a vgl. S. 133) — Is 50 4 (24) steht לָעוּת f. tib. לָעוּת.

Von ל״ה: לִבְזֹה Is 49 7 (24) für tib. לִבְזֹה); vgl. im übrigen לָשֵׂאת Dt 10 8 (19) הֱיוֹתָם Is 48 16 (24).

Pi'el

Perfektformen: גִּדֵּל Is 49 21 (24) מִלֵּט (P) Ez 33 5 (24) דִּבֵּר Jo 4 8 (24) (P) 1 S 3 16 (22) נִגֵּן 1 S 16 16.23 (22). חִלֵּל Thr 2 2 (43a).

Von med. Lar.: נחם Is 49 13 51 3 (24) Jer 20 16 (25) מהר Is 51 14 (24) כחד 1 S 3 18 (22) כהן Ex 40 13 (11) מהר 1 S 4 14 (22) וכחש Job 8 18 (40a b); in P: נחם 1 S 15 35 (22). יחלנו Ps 33 22 (37) שחת Thr 2 6 (43b) (43a scheint שחת zu haben) — נאר Thr 2 7 (43b; a undeutlich). בערו Ez 39 9 (24) מהרו Is 49 17 (doch im Berl. Ms מהרו 2 Chr 24 5) בערת 2 Chr 19 3 (52) וכהנו Ex 40 15 (11) נחמתי 1 S 15 11 (22) Jer 31 19 (26) 18 8. 10 (28). כחדתי Job 6 10 (40a b); mit Suff.: ורחמך Dt 13 18 (19) שחרתני Job 7 21 (40a b) תעבוני Job 9 31 (40b) ist in 40a nicht erhalten.

ובעתתו 1 S 16 14 (22) ist für ein Piʿel sonderbar punktiert; man sollte die Form eher für Ḳal halten, aber gleich im folgenden Verse steht das Part. Piʿel.

Es scheint in bab. Überl. ein Piʿel von ענה in der Bedeutung „antworten" „erhören" gegeben zu haben. Vgl. עניתך Is 49 8 (24) עניתני Ps 22 22 (35).

Imperativformen: vgl. דבר Ez 33 1 (24) 1 S 3 9. 10 15 16 (22) הבט Ps 84 10 (35) aber נחת Ps 65 11 (35), die Form ist offenbar als Imp. gedacht. Plur.: אל תשלחו 1 S 6 3 (22): das o ist auffallend. Vgl. oben S. 184 ראו.

Imperfektformen: Formen mit a in der zweiten Silbe: תעשר Dt 14 22 (19) ישקר 1 S 15 29 (22) התקשר Job 38 31 (39) תסמר Job 4 15 (40a b) תחבל Mi 2 10 (24) ותדברנה 1 S 4 20 (22) 1 K 3 22 (23) — תלקט Ru 2 15 (34).

Aber auch oft mit e: ותדבר Ri 16 13 1 K 8 24 (24) תלהט Ps 83 15 (22) ויכהן Dt 10 6 (19) תכחד 1 S 3 17 (22) וישחק Ri 16 25 (24). יהלל (לל״) Ps 102 19 (35) תפתח (P) Job 38 31 (39) תפחד Is 51 13 (24) ויברך 1 Chr 29 10 (50a) ייחלון Is 51 5 (24) ינתק Ez 17 9

(32) ימלט (P) Ps 33 17 (37) יאלף Job 15 5 (38d) ויברך Neh 8 5 (46); vgl. auch die folgenden Formen.

Die erste Person mit e: אדבר Jer 7 13 (24) Jer 20 8 (25) Jer 18 9 (28) אטהר Ez 36 25 (24) אכבד 1 S 2 30 (22). אקבץ Jer 23 3 (25) אספר Ps 22 18 (35) אשלם Ps 22 26 (35) Is 57 18 (28) אכזב Job 6 28 (40a b) אנסה Ri 6 39 (21).

Kohortative: אספרה Ps 22 23 (35a b) אזמרה (P) Ps 101 1 (35) ואשכנה Jer 7 3 (24). ואדברה Ri 6 39 (21) אברכה Ps 34 2 (37) aber: ואדברה[1] Ps 40 6 (37) אדמה Thr 2 13 (43b).

Mit Suffixen: ואשברם Dt 9 17 (19) ואברכהו Is 51 2 (24) ארחמנו Jer 31 20 (26) אנסנו Ex 16 4 (8) ישגבך Ps 20 2 (35), aber יברכך Dt 14 24 (19) ויבצעני Job 6 9 (40a) אלמדכם Ps 34 12 (37) אנחמך Thr 2 13 (43b) ינהלם ינהגם Is 49 10 (24) תענם (für tib. תְּעַנֵּם[2]) 1 K 8 35 (24). יענה Job 37 23 (39) ist gut durch Dag. als Piel gekennzeichnet; vgl. noch יקוה Job 7 2 (40a) יקוו Is 51 2 (24) ינחמני Ps 21 10 (35).

Infinitive: Auch hier finden sich die Formen mit e und mit a: ולברך Dt 10 8 (19) לשכן (sm כן") Dt 14 23 (19) לברך (ـ sm) Dt 27 12 (19) קטר Jer 7 9 (24) לבקש 1 S 10 14 (22) נגן 1 S 16 18 (22) כלה 1 S 3 12 (22).

טהר Ez 39 12 (24) לגדל ולחזק 1 Chr 29 12 (50a) לפתח Ps 102 21 (35) 2 Chr 26.13 (50a) להלל 2 Chr 5 13 (50a) ללקט Ru 2 15 (34). —

Partizipia: Sie entsprechen im allgemeinen den tib. Formen. Doch vgl.: למתעב (auch im Tib. gelegentl. לִמְתָעֵב, vgl. Ginsburg!) Is 49 7 (24). מבקש לו (tib. קֵש") Ri 18 1 (22), dagegen מלמדך Is 48 17 (24), מבעתך (מְבַעִתֶּךָ׃) 1 S 16 15 (22). In מאבדים Jer

[1] so wahrscheinlich. [2] so ist die tib. Form bereits korrigiert worden.

23 1 (25) stammt das das Schwa ersetzende Ḥireḳ v. sp. H, wahrscheinlich ist damit Part. Hif. gemeint. Dt 27 16 (19) steht מקלה für tib. מַקְלֶה (Hif.). מכבה (fem.) Jer 31 15 (26) f. tib. כָּה״ —

Puʿal

פתחה (für tib. פֻּתְּחָה, Piʿel!) Is 48 8 (24) vgl. oben S. 120 Anm. 1. Die Form ist z. B. von Oort vermutet worden.

Impf: יורבו Job 6 17 (40a b), also MT 60 zu korrigieren! יספר Ps 22 31 (35) יקלל (P) Is 65 20 (31).

Part.: מאסף Ez 38 12 (24).

Piʿlel und Puʿlal

Die Form שאננו findet sich als שאננו Job 3 18 auch in 40a. כונן Is 51 13 (24) ערר Job 3 8 (40a b) מותתני (tib. ״תְנִי) Jer 20 17 (25).

Imperativ: כונן Job 8 8 (40a b) עולל Thr 1 22 (43a b).

Impf.: יכוננה Ps 24 2 (35a b) (tib. יְכוֹנְנֶהָ), ואסובבה Ps 26 6 (35) יכונן Is 62 7 (27) יקוסס Ez 17 9 (32).

Partizip: מקננתי (fem. neben ישבתי) Jer 22 23 (25).

Pilpel

Inf. כלכל Jer 20 9 (25).

Hifʿil

Perfektformen: האמנתם Dt 9 23 (19) החרים 1 S 15 8 החרימו 15 9 החרמנו (P) 15 15 (22) החרמתה 1 S 15 18 (22) החביאני Is 49 2 (24) העמיד 2 Chr 19 8 (52)

העויתי 2 S 24 17 (23) העוינו 2 Chr 6 37 (51)

העליתי 1 S 10 18 (22) העלה Jer 23 7.8 (25) והעליתיך Ez 39 2 (24) העלהו Gn 22 2 (3) העבדתיך Jer 17 4 (24).

הוֹשִׁיעַ Ps 20 7 (35) הוֹשַׁעְתִּי Ez 39 26 (24) הִיטַבְתִּי Ez 36 11 (24) für das sonderbare הֵיטִבֹתִי, vgl. Olsh § 255 e Anm., Kautzsch § 70 e. הִשִּׂיגוּךָ (הִשִּׂ״) Dt 28 45 (19).

ע״ע הֵפֵר Ez 17 15 (32) (tib. פֵּ) והזכֹּתי Job 9 30 (40 b, 40 a leider nicht erhalten).

ע״י ע״ו: הֲקִימֹתִי 1 S 15 13 (22) הֲכִינוֹתִי 1 Chr 29 19 (50 a) הֲפִצֹתֶם Jer 23 2 (25) הֲכִינוֹנוּ (so f. ״נוּ) 1 Chr 29 16 (50 a) וַהֲקִימוֹתִי Ez 16 62 (32). וַהֲבִיאוֹם Jer 20 5 (25) הֲבִיאוֹם 1 S 15 15 (22) וַהֲשִׁבֹתִי Jer 23 3 וַהֲקִמֹתִי Jer 23 4 (25) aber הֲבֵאתִיו Is 48 15 (24) הֲ[שִׁיבוֹת Ps 85 4 (35) וַהֲשֵׁבֹתָם 1 K 8 34 (24) וַהֲשִׁבֹתִים Jer 16 15 (24).

Imperativformen: Neben הַחֲרֵם Dt 13 16 (19) הַגִּישׁוּ 1 S 15 32 (22) הַאֲזִינָה Job 37 14 (39 a b) ist הַגִּידָה 1 S 10 15 (22) auffallend; ähnlich ist das tib.: הֶעֱמִיקוּ Jer 49 8.30 (Olsh. § 256 a). Viell. ist es durch das gleich folgende הַגֵּד הגיד לנו beeinflußt.

von schwacher Wurzel: הָפֵר Ps 85 5 (35) הָקֵם 2 S 24 18 (23) etc.

Imperfektformen: אַאֲרִיךְ Is 48 9 (24) וַיַּעֲמִידוּ Ri 16 25 (22) אַעֲלֶה 2 S 24 24 (23) אַרְבֶּה Ez 36 37 (24). אל תַּסְתֵּר Ps 102 3 (35 a b).

Kürzere Form: וַיָּשֶׂם Is 49 2 51 3 (24) וַיָּקֶם 2 Chr 31 7 (50) וַיֵּשֶׁב Ri 17 3 (22) וַיַּגֵּד Ri 16 17 (22) וַיֵּט Ex 8 2.13 (7) (tib. וַיֵּט). ע״ע: אָחֵל Ez 39 7 (24) וַתָּחֶל Ri 16 19 וַיָּחֶל 16 22 (22) תָּפֵר Job 15 4 (38 d) וַיָּסֶךְ Job 3 23 (40 a b) 38 8 (39), wenn von סכך herkommend; aber יָקֵל 1 S 6 5 (22); mit Suff.: וַיְשִׁמֵּם 1 S 5 6 (22) (tib. וַיְשִׁמֵּם).

וַיֹּסֶף 1 S 3 6 (22) וַיֹּאֶל (Jussiv) Job 6 9 (40 a b) וַיּוֹרֶד Ri 7 5 (21)

ל״ה: וַיַּעַל 2 S 24 25 (23). וַיַּעַל 2 S 24 22 (23) mit der Mas.: ויעל דק ויעל גלוליו דק בדיגרא ופול: Vgl. dazu oben S. 118 Anm. 1.

Partizipia: viell. gehört מאבדים Jer 23 1 (25) hierher.

Von פ"נ finden sich: מציל Job 5 4 (40 a b) מציב 1 S 15 12 (22). המבינים (so scheint es!) Neh 8 9 (46).

ע"ע: מפר Job 5 12 (40 a b).

Infinitive mit Suff.: הכריתך Is 48 9 (24) השחיתך Dt 10 10 (19) החרימם 1 S 15 9 (22).

Auffallend das Rafe in מהגיד (tib. גּ) 1 S 3 15 (22).

הכה (הַכֵּה) Dt 13 6 (19) החל 1 S 3 12 (22) הרע תרעו 1 S 12 25 (22) להמיתני 1 S 5 10 (22) להביאם Dt 9 28 (19).

Hofʿal

Perf.: vgl. הטבעו Job 38 6 (39) הנחלתי Job 7 3 (40 b) (40 a ohne Dag.). הוטלו Jer 22 28 (25) השלכו Jer 22 28 (25). השלכתי Ps 22 11 (35).

Impf.: יסג (f. tib. יִסַּג, mit dem gar nichts anzufangen ist) Mi 2 6 (24).

Nifʿal

Perfektformen: נאספו Ri 16 23 (22) נאמן (tib. מָן" = Part.) Is 48 7 (24). נהפכו 1 S 4 19 נהפכת 1 S 10 6 (22). נחקר 2 Chr 4 18 (50 a b) נחבא 1 S 10 22 (22). נעשתה Dt 13 15 (19) ונעבדתם Ez 36 9 (24).

ונשלחה 1 S 11 3 (22) ונזרעתם Ez 36 9 (24).

ע"ע: נקל Is 49 6 (24) נמם Ps 22 15 (35) נחרו Ps 102 4 (35 b) נחרו (ib. 35 a). ונסבו (tib. וְנָסַבּוּ) Jer 6 12 (24).

נשדינו Mi 2 4 (24) ist wohl als Partizip mit Suff. gedacht (ach über das Verwüsten unser Verwüsteten!) es ist in נשדונו geändert (wie tib!): Doch ist mit dieser Form nichts anzufangen. —

Imperativformen: auffallend ist הכן (tib. הִכֹּן) Ez 38 7 (24). (vgl. den Imperfekt תֵּחַל von חלל! Olsh. § 265 e.

Imperfektformen: Formen mit e in der letzten Silbe finden sich in der Pausa: תשבע Dt 10 20 (19) יתכן . . . יתכן Ez 33 17 (24) יקברו Jer 16 6 (24) ינתן Is 51 12 תולד Job 38 21 (39) יקטף Job 8 12 (40 a b). Aber, auch in P: ימלט Is 49 24 (24).

Sonst vergleiche: ויקבר Dt 10 6 (19) יהפך Jo 3 4 אדרש Ez 36 37 (24) ינחם 1 S 15 29 (22) יחלק Job 38 24 (39) אולד Job 3 3 (40 a) ותעצר 2 S 24 21 ותעצר 24 25 ויעתר 24 25 (23), in den zwei ersten Formen steht auch im tib. Pataḥ. יאמר Is 62 4 (27; Cod. Bab. Petr. יאמר) תבעל Is 62 4 (27).

von ע"ע: יחל (P) Is 48 11 (24) ל"ה: יגלה 1 S 3 7 (22).

Partizipia: נאזר Ps 65 7 (35) והנהרסות Ez 36 35. 36 (24) הנשבע Is 65 16 (31) הנחמדים Ps 19 11 (35) הנעזבות Ez 36 4 (24).

ע"ע: נמס 1 S 15 9 (22) Ps 22 15 (35 a b).

Infinitive: להפתח (P) Is 51 14 (24). Sonst auch in Pausa Pataḥ: להנחם 1 S 15 29 (22) vgl. בהעצר 1 K 8 35 (24) והשבע Jer 7 9 (24) בה]קבץ Ps 102 23 (35 a b) להלחם 1 S 17 9 2 Chr 18 31 (52 a b) בעטף Thr 2 11 (43 a b).

Hitpaʿel

Perfektformen: התפלל 1 S 12 19 התאבל 15 35 (22) התהפך Job 38 14 (39) והתקדשתי, התגדלתי Ez 38 23 (24), תתהלל Ps 34 3 (37) התחפש 2 Chr 18 29 (52).

Imperativformen: והשתחוו Ps 99 5 (35 a; Berl. Ms וו') והתבוננ Job 37 14 (39).

Imperfektformen: In P: אתפאר Js 49 3 (24) sonst יתעלם Job 6 16 (40a) ואתפלל Dt 9 20 26 (19) תתפלל Jer 7 16 יתפלל 1 K 8 29 (24) ויתפלל Nu 11 2 (14) תתחדש Ps 103 5 (35) ויתחזק 2 Chr 1 1 (50a) תתנקם Jer 5 29 (30) יתפאר Ri 7 2 (21) יתברך Js 65 16 (31) וישתחוו (so!) Neh 8 6 (46) ואשתחוה 1 S 15 25 (22) יתגודד (b. Zakef) Jer 16 6 (24) התעלל (הִתְעַלֵּל) 1 S 6 6 (22).

Partizipia: מתפלל 1 K 8 28 (24) מתאבל 1 S 16 1 (22).

Infinitive: להתנדב 1 Chr 29 14 (50a) הסתופף Ps 84 11 (35) בהשתפך Thr 2 12 (42a, ähnl. b).

Andere Verbalformen

Zu נגרעה Nu 36 3 (17) vgl. die Bemerkung oben S. 109.

התנשיא (tib. נַשׂ) Ez 17 14 (24) ist eine Hitpāʿēlform, vgl. etwa הִתְפָּקְדוּ Olsh. § 274, 267a.

והשבתי (tib. שְׁבַּ) Ez 34 25 (24) ist viell. verschrieben. Vgl. die von Olsh. § 275 angeführten Formen.

מקברים Ez 39 14 (24) (tib. מְקַ.)

Nominalformen

פעל-formen: אֵבל Jer 6 26 (24) באֵפר (P)[Jer 6 26 (24) אֵצל 1 S 5 3 (22) חֵלק Dt 10 9 14 27 (19) Mi 2 4 (24) חֵפץ 1 S 15 22 (22) Jer 22 28 (25) חֵקר Job 5 9 8 8 9 10 (40a.b) 38 16 (39) סֵפר Dt 28 58 (19) Is 50 1 (24) 1 S 10 25 (22) Ps 40 8 (37) עֵגל Dt 9 21 (19) עֵמק Jo 4 2 12 (24) Ps 84 7 (35) Ri 7 1 (21) עֵקב Ps 19 12 (35) שֵׁסע Dt 14 6 (19).

פעל-formen: חֵרם Dt 13 18 (19) יֵשׁע Ps 20 7 (35) נֵבל 1 S 10 3 (22) נֵצח 1 S 15 29 (22) 1 Chr 29 11 (50a) בסֵתר Ps 101 5 (35a; Berl. Ms: מ״ש) עֵדן Is 51 3 Ez 36 35 (24) עֵדר Mi 2 12 4 8 Am 1 5 (24) עֵשׂב Dt 11 15 (19) Ps 102 5.12 (35) Job 5 25 (40a b) שֵׁבט

Job 37 13 (39 a b) שבט 1 Chr 5 26 (49) שבר Is 65 14 (31) שבת Am 1 5 8 Mi 4 14 (24) Ri 18 1 1 S 10 21 (22) שמץ Job 4 12 (40 a b).

דרכו Ri 17 8 (22) Is 48 15 (24) Ps 25 9 (35 a c) Job 3 23 (40 a b) 2 Chr 6 23 (50 a) דרכם 1 K 8 25 Ez 33 8 9 etc. (24) Job 6 18 (40 a b).

רגליהם Dt 11 6 10 (19) רגליך Is 49 23 (24), vgl. Ez 34 19 (24) 1 S 17 6 (22) Ps 22 17 25 15 66 9 (35). רגלי (Fußtruppen) 1 S 15 4 4 11 (22).

צלעי Jer 20 10 (25).

צלמי 1 S 6 5 (2 mal) (22).

צלמות Ps 23 4 (35 a c) Job 38 17 (39) Job 3 5 (40 a).

ארצך (so!) Ps 85 2 (35).

בגדי Ex 40 13 (11) בגדי Is 61 10 (27).

בטנך Dt 28 4 10 18 (19) בטנה Is 49 15 (24) בטני Job 3 10 (40 a).

קברי Jer 20 17 (25) ובקברות Dt 9 22 (19).

קצפך Ps 102 11 (35 a c).

ובפשעיכם Is 50 1 (24).

התנשמת Dt 14 16 (19).

עת Dt 9 20 10 1 8 (19) 1 S 4 20 (22) Jer 20 16 (25) Ps 102 14 (35) Job 6 17 (40 a b) Job 38 23 (39) Ps 34 2 (27) 2 Chr 18 34 (52) לעת האכל Ru 2 14 (34).

אש Dt 9 15 21 etc. (19) Jer 20 9 (25) Ps 21 10 66 12 (35) אש Nu 11 1 2 3 (14) Ps 118 12 (38 d) אשכם Is 50 11 (24).

לב 1 S 10 9 (22) Is 57 15 (26) Ps 19 9 (35) Job 37 24 (39) Ru 2 13 (34) Ps 34 19 (37) Ps 119 2 (38 d) P: ולב Jer 20 12 (25).

צל Is 49 2 (24) Ps 102 12 (35) Job 8 9 (40 a b) 1 Chr 29 15 (50 a); vgl. צללי Jer 6 4 (30); P: צל Job 7 2 (40 a b).

קץ (P) Ez 35 5 (24) מקץ Dt 15 1 (19).

עץ Dt 10 1 (19) Ez 36 29 (24).

עם stat. cstr: Ex 33 2 (24) Ez 12 19 (33), aber עם Am 1 5 (24); sonst stets: עם Dt 14 2 28 32 33 (19) 1 K 3 8 (23) Is 51 7 (24) 2 Chr 1 9 (50a) Ru 2 11 (34) העם Ex 33 12 (9) העם Ex 36 5 (9).

מפעל-formen: מבטח Ps 65 6 (35) מבטחו (P) Jer 17 7 (24) Job 8 14 (40ab) — מבצריו Thr 2 2 (43a) — מגדל Mi 4 8 (24) — המגערת Dt 28 20 (19) — מדבר Dt 9 28 11 5 (19), vgl. Is 51 3 (24) Ps 102 7 (35) 2 Chr 1 3 (50a) מדבר Ex 16 2.3 (8) — מזבח 2 S 24 21 (23) st. cstr. מזבח Lev 4 18 (12) 2 Chr 1 5 (50a), vgl. 1 S 2 33 (22) Ps 26 6 (35) מזבח Jos 22 23 (20) מזבחו Thr 2 7 (43a) מזבחו ib. (43b), doch המזבח Ex 40 7 10 (11) מזבח (st. cstr.) Ex 37 25 (10) — המזלגות 2 Chr 4 16 (50a) — מזרח 2 Chr 5 12 (50ab) — מזרקי 2 Chr 4 8 (50b) המזרקות 2 Chr 4 11 (50a) — מכלות 2 Chr 4 21 (50b) — מכמש 1 S 13 2 (22) — מכשול Is 57 14 (26) — מכתב Dt 10 4 (19) — מלחמה Ps 24 8 (35), vgl. Ez 32 27 (24) 1 S 4 1 (22) מלחמ]ה Job 40 32 (38d) 2 Chr 18 29 (52) — מספד Jer 6 26 (24) — מספר 1 S 6 4 (22) מספר Job 3 6 9 10 (40a) 5 9 (40ab) מספר (st. cstr.) Ri 7 6 (21) מספר Ps 40 13 (37) — למפגע Job 7 20 (40b) למפגע (40a[1]) למפגע (40a[2]) — מפלאות Job 37 10 (40a) — מפלשי ib. (40a) — המפתן (הַמִּפְתָּן) 1 S 5 4; st. cstr. מפתן 1 S 5 5 (22) — מצות Dt 10 13 28 13 u. o. (19) — מצפה 1 S 10 17 (22) — מקדשו Thr 2 7 (43a, ähnl. b) — מקוה Jer 17 13 (24) מקוה (P) 1 Chr 29 15 (50a) מקוא 2 Chr 1 10 (50a) — מקח 2 Chr 19 7 (52) — מקלטו Nu 35 26 (17) — מקשה Ex 37 22 (10) — מקרה 1 S 6 9 (22) — מרמה Ps 24 4 (35ab) מרמה Ps 34 14 (37) — מרעה Ez 34 18 (24) — משארתך Dt 28 5 (19) — משטרו Job 38 33 (39) — משכבי Job 7 13 (40ab), vgl. Ez 32 25 (24) — משכן Ps 26 8 (35) משכנו Jos 22 29 (20) — משמר Job 7 12 (40ab) Ez 38 7 (24), vgl. Dt 11 1 (19) — משנה

Jer 16 18 (24) המשנים 1 S 15 9 (22) משנה Ex 16 5 (8) — משענתך Ps 23 4 (35) — משפחת Nu 36 1 (17) Ri 17 4 1 S 10 21 f. (22), vgl. Ps 22 28 (35a b) משפחת Nu 26 12 f. (15) — משפט (etc.) Dt 10 18 (19) 1 K 3 28 (23) Is 50 8 (24) 1 S 10 21 (22) Jer 23 5 (25) Ps 25 9 (35a c) Job 8 3 (40a b) 2 Chr 4 7 (50a b) משפט 2 Chr 19 6 (52) — משקל (st. cstr.) 1 S 17 5 (22) מש]קל 2 Chr 4 18 (50a b) — משקע Ez 34 18 (24) —.

Dagegen: מנחה 1 S 10 27 (22) מנחה Ps 40 7 (37) (vom Stamme מנח) — מצער Job 8 7 (40a b).

Einige andere Substantiva

אלפים 1 S 17 5 (22) — לבלתי Jer 18 10 (28) לבלתי Jos 22 25 (20) Ru 2 9 (34), vgl. MT 71 — הבנים 1 S 17 4 (22) — בר (f. בָּר) Gn 41 35 (4) — גבה (גְּבֹהַּ) 1 S 16 7 (22) — גנתו (גַּ") Job 8 16 (40a b) — לדל Job 5 16 (40b) לדל (40a) — חכמת לב Ex 35 35 (9) — ישך (יֶ") Ri 6 36 (21) — ישע (יֶ") Job 5 4 11 (40a b) — מצחת (מִ") 1 S 17 6 (22) — המשחה (מִּ") Ex 40 9 (11) — נחמים Is 57 18 (26) — המעגלה 1 S 17 20 (22) — ובצלצל Job 40 31 (38d) הקטן 2 Chr 18 30 (52a b) — רחבי (רַחֲבֵי) Job 38 18 (39) — רמים (רָ") Ps 22 22 (35) — שפלים Is 57 15 (26) (vgl. assyr. šuplu, Brockelm. I 341) — תקותך Job 4 6 (40a b) תקוה Job 5 16 7 6 (40a b) תקוה Jer 31 17 (26).

Pronomina, Numeralia, Partikeln etc

הם Dt 9 29 (19) Jer 22 37 (25) Job 8 10 (40a b) 2 Chr 3 13 (50a) — ההם Ex 2 33 (6) Ri 17 6 (27) — המה Dt 14 7 (19) 1 S 9 27 (22) Jer 6 28 (24) Ps 23 4 (35a c) Job 6 7 (40a b) 1 Chr 5 23 (49) 2 Chr 18 31 (52) — הנה Ps 34 21 (37) — ואתן „und ihr“ Ez 34 31 (24) ואתנה Ez 34 17 (24), vgl. dazu Olsh. § 95b.

Suff. der 3. Pl.: ידעתם Is 48 6 שמעתם Is 48 7 מודיעם Jer 16 21 כדרכם Ez 36 19 (24), alle bei größerem Accente. Ähnl. in tib. Überlieferung bei אֻמִילָם Ps 118 10–12, vgl. Olsh. § 96f.

הנני 1 S 3 6.8 12 3 (22) Jer 16 21 Ez 34 17.20 36 6 Jo 4 7 (24) Jer 20 4 23 2 (25); הנני Is 65 18 (31) הנני Ex 16 4 (8) הנני (P) 1 S 3 4 (22) הנני Gn 22 1 (3).

הלזו (f. הַלָּזוּ) Ez 36 35 (24).

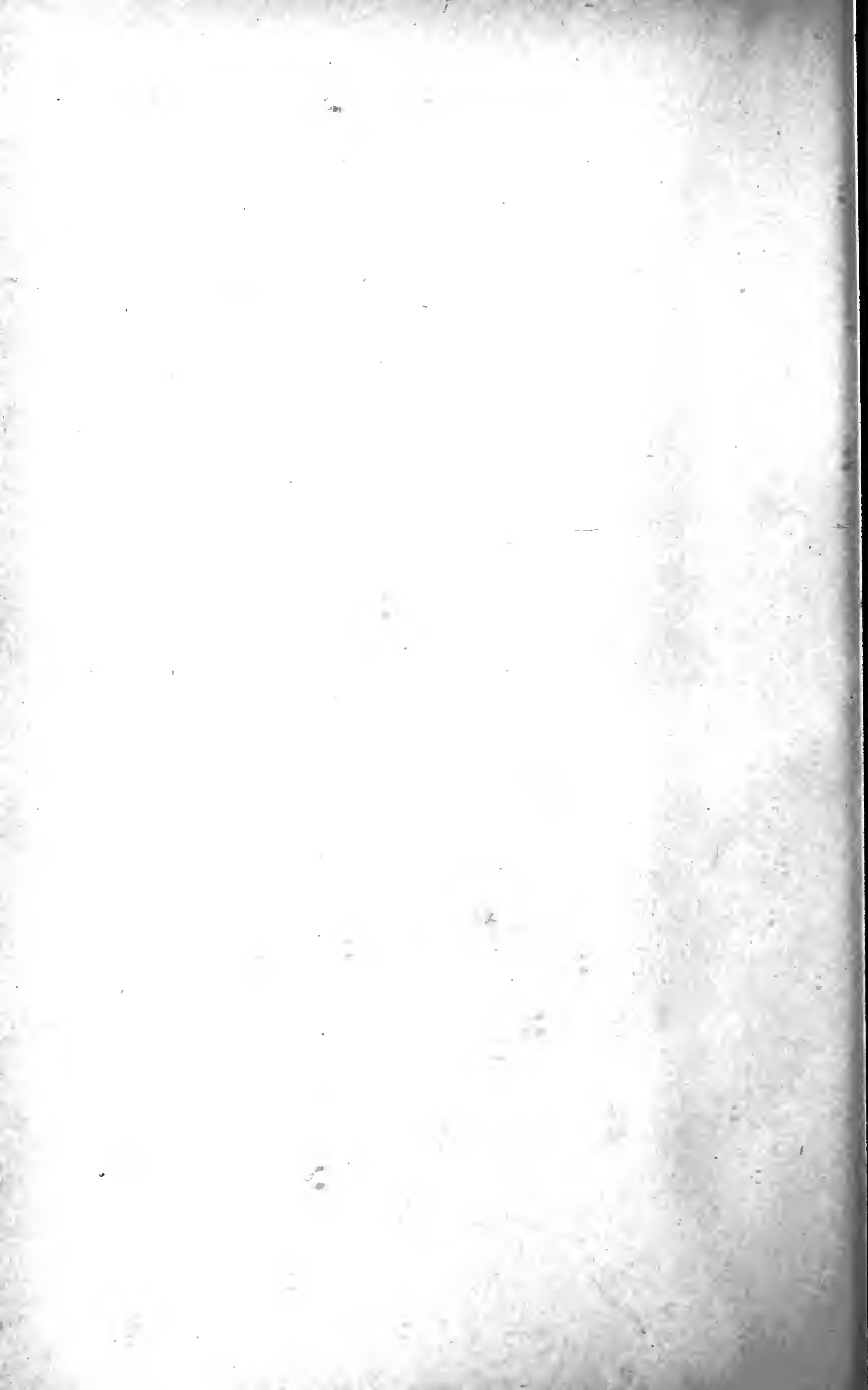
שבעה 1 Chr 3 24 (48a), vgl. 1 S 10 8 (22) Job 2 13 (40a) שבעים Dt 10 22 (19) 2 Chr 1 18 2 17 (50a). — Doch שבעה Ex 37 24 (10).

חמש scheint in Pausa regelmäßig so punktiert zu werden: 1 Chr 3 20 (48a b) 2 Chr 3 12 15 (50a), aber auch außer der P: 2 Chr 4 7 (50a b). Sonst auch חמש 2 Chr 3 15 (50a).

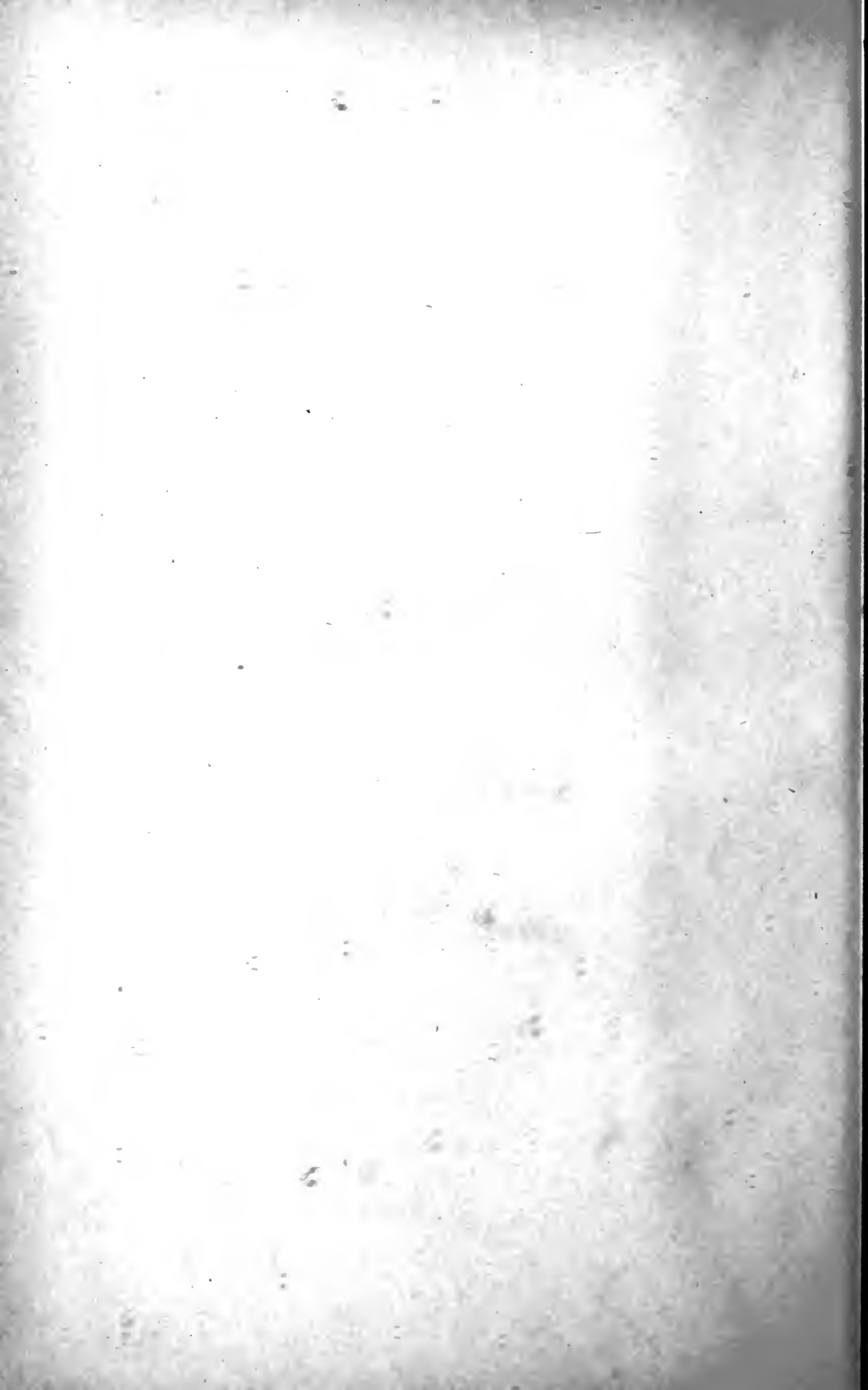
עשרים Ex 36 9 (9) Ri 16 31 (22) 2 Chr 2 9 (50a) Ri 7 3 (21) ועשרים Nu 26 14 (15).

חמשת אלפים 1 S 17 5 (22).

את „mit" Dt 15 3 (19) Is 49 4 (2 mal) Ez 32 24 ff. 39 14 (24) Ri 17 11 1 S 12 7 (22) — את (nota accusativi) Dt 9 22 15 2 (19) Ez 39 14 (24) — אתכם Dt 9 16 u. o. (19) — אתהן Ez 34 23 (24) Jer 23 3 (25), vgl. in tib. Überl. Ez 23 47 (Olsh. § 223 d).



V. DIE TARGUME IN ÖSTLICHER ÜBERLIEFERUNG



1. Die verschiedenen Rezensionen und ihr Verhältnis zu einander

Das alte jüdische Pentateuchtargum ist wohl immer — ähnlich wie das samaritanische Targum — in sehr verschiedenen Rezensionen im Umlauf gewesen. Es wurde, je nach dem Stande der haggadischen Erklärung, mannigfach geändert. Von ihm liegen Reste — in später stark überarbeiteter Gestalt und in verschiedenen Rezensionen — in den sogenannten Jerusalemer Targumen und Targumfragmenten vor.

Ob die Neugestaltung dieses Targums, die im Anschluß an die Bestrebungen des Rabbi ʿAḳiba und seiner Schüler vorgenommen wurde, und die als Targum Onḳelos bekannt ist, noch in Palästina ihren Abschluß erreichte, ist eine Frage, die heute noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann.[1] Sicher ist nur, daß man in den Hochschulen Babyloniens dem Konsonantentext dieses Targums besondere Aufmerksamkeit schenkte und ihn in Sura sowohl wie in Nehardea feststellte. Eine Reihe von Abweichungen zwischen den in diesen beiden Hochschulen festgestellten Texten sind uns in einer der orientalischen Schriftmasora nachgebildeten Targummasora erhalten. Auch mit Punktation wurde das Targum in Babylonien versehn, und diese Punktation entsprach in allen Einzelheiten der dort üblichen Punktation des hebräischen Textes.

Ganz ähnlich sind die Geschicke des Profetentargums gewesen. Auch dies hat, wie es scheint, seine Endredaktion in Babylonien erhalten, auch diese ist dort mit Punktation versehn worden. Aber denselben Grad von Anerkennung wie das Targum Onḳelos hat es nicht erhalten, und mit Masora ist es nicht versehn worden.

---

[1] Nach Zuckermandels Untersuchungen ist es ziemlich sicher, daß die Mischna ihre Endredaktion erst in Babylonien erfahren hat; dasselbe ist für das Targum Onḳelos auch sehr wohl denkbar.

Als die jüdischen Hochschulen in Babylonien ihr Ende fanden, waren die beiden Targume anerkannte Größen. Der Konsonantentext ist übernommen worden, aber die ursprüngliche babylonische Punktation vermochte sich nicht durchzusetzen. Für den Bibeltext hatte man in Tiberias eine eigne Überlieferung, und ich habe oben zu zeigen versucht, wie diese tiberische Überlieferung auch in die supralinear punktierten Hss eindrang, und wie Hss wie der Petersburger Profetenkodex und noch mehr der hebräische Text, den die supralinear punktierten jemenischen Hs bieten, Zeugen solcher Überarbeitung sind[1].

Für den Targumtext scheint eine einheitliche oder überhaupt brauchbare selbständige tib. Punktation des Aramäischen nicht existiert zu haben. Ein endgiltiges Urteil in dieser Hinsicht wird sich freilich erst fällen lassen, wenn eine systematische Untersuchung der ältesten tiberisch punktierten Targumhandschriften und Handschriftenfragmente vorgenommen sein wird. „Alte tiberische Punktation der Chaldäer hat vorläufig genau so viel Anspruch darauf, studiert zu werden, wie alte assyrische Vokalisation derselben“ — auf diesen 1886 geschriebenen Satz Lagardes[2] möchte ich gerade heute wieder hinweisen. Die von ihm geforderte Untersuchung steht noch aus, und muß geführt werden, selbst wenn ihr Resultat, wie ich vermute, negativ sein wird. Daß man bei einer derartigen Untersuchung von den gedruckten Texten abzusehn hat, hat A. Merx' Abhandlung „Bemerkungen über die Vokalisation der Targume“[3] wieder deutlich gemacht. Aber auch von dem jetzt mit tiberischen Vokalen versehenen handschriftlichen Material kommt sehr vieles nicht für diese Untersuchung in Betracht. Denn als man sich des Lesens der babylonischen Vokalzeichen entwöhnt hatte, hat man in weitem Umfange die babylonischen Zeichen in tiberische umgewandelt. Solche Hss

---

[1] Ich weise noch darauf hin, daß z. B. auch in der sonst der tib. Überlieferung nahe stehenden jem. Überlieferung im Aramäischen die Maf'alformen beibehalten sind. [2] In der berühmten Besprechung des von Abraham Berliner besorgten Abdruckes der Editio Sabbioneta. Gött. Gel. Anz. vom 1. Nov. 1886 = Mitteilungen II 174. [3] = Verhandlungen des V. internationalen Orientalisten-Congresses II 1. Berlin 1882. S. 142ff. bes. 153—164.

sind dann natürlich Zeugen für die östliche Überlieferung. Ausdrücklich ist das bezeugt in einer Notiz des AD 1311 geschriebenen Kodex de Rossi 12 der Kgl. Bibliothek zu Parma, auf die zuerst Luzzatto aufmerksam machte, und die seitdem oft abgedruckt ist[1]. Dasselbe gilt jedenfalls auch von dem 1475 geschriebenen Kodex de Rossi 7 derselben Bibliothek, über dessen Vokalisation S. Landauer ein sehr günstiges Urteil fällt[2]. Schon die Tatsache, daß am Rande dieses Codex die orientalische Targum-Masora steht, läßt vermuten, daß die Hs auf eine östliche Quelle zurückgeht, und das wird durch andere Kennzeichen bestätigt[3].

Ganz unzweifelhaft ist das der Fall gewesen bei der Hs, von der die 1557 erschienene Editio Sabbioneta abgedruckt ist. S. D. Luzzato hat auf den besonderen Wert dieser Ausgabe zuerst hingewiesen[4], und in dem — nicht immer befriedigenden — Abdruck Berliners[5] ist sie wieder allgemein zugänglich geworden. Wer etwa von der Lektüre einer echt babylonischen Hs wie des Berliner Ms or qu 680 zur Ed. Sabbioneta kommt, dem tritt der charakteristisch babylonische Typus ihrer Punktation auf jeder Zeile entgegen. Freilich sieht man auch bald die Masse von Formen, die so, wie sie dastehn, unmöglich richtig sein können. Sie gehn offenbar auf das Konto dessen, der die babylonischen Zeichen in tiberische umgesetzt hat — ein wirkliches Verständnis für das Aramäische ging ihm ab. Sobald es gelingt die Fehlerquellen sicher zu erkennen, werden Texte wie diese in ihrer Bedeutung für die Kenntnis der alten babylonischen Punktation erst recht gewürdigt werden können.

---

[1] Z. B. von H. L. Strack in der Zeitschr. f. d. ges. Luth. Theol. u. Kirche XXXVI 1875, S. 622; von A. Berliner in seinem Targum Onkelos II 134, von A. Merx in seiner Chrestomathia Targumica S. 55 Anm. 4 u. s. [2] Die Mâsôrâh zum Onkelos S. V: „Wer indigniert über die Erbärmlichkeit unsrer Targumausgaben und der ältesten Handschriften, von deutschen Masoreten punctiert, ... dem Mittelalter das grammatische Verständnis für das Idiom des Targums überhaupt absprechen möchte, dem empfehle ich zum Behufe einer vollständigen Bekehrung eingehendes Studium dieses Textes.“ [3] Vgl. Berliner, Targum Onkelos II 132f. [4] Im Philoxenos (Ohēb gēr) S. 28. [5] Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner. Berlin 1884.

Die jemenischen Hss haben im Targumtext gewisse Eigentümlichkeiten der babylonischen Überlieferung besser bewahrt, als im hebräischen Text. Insbesondere gilt das von den beiden ältesten und wertvollsten jemenischen Hss, den Londoner Mss or 1467 und 2363. Leider sind die Proben, die Merx in seiner Chrestomathia Targumica aus diesen beiden Hss gibt[1], recht unzuverlässig. Was G. Diettrich beobachtet hat[2], kann ich aus eigner Anschauung nur bestätigen. Fast durchweg hat Merx die spätere Korrektur der Hs or 1467 als ursprüngliche Lesart bezeichnet und dabei oft inkorrekt wiedergegeben, und aus dem Londoner Ms or 2363 hat er gar von Gn 24 1 ff. mehr als 14 Verse abgedruckt, die in der Hs überhaupt nicht stehn. Merx hat sich hier wohl auf den S. XIV belobten Abschreiber verlassen, und der ist seiner Aufgabe offenbar in keiner Weise gewachsen gewesen.

Zuverlässiger ist die den jüngeren textus receptus der Jemeniten im allgemeinen getreu wiedergebende Ausgabe des Targum Onkelos in der in Jerusalem 1894—1901 gedruckten Tora[3]. Den entsprechenden Text für Josua und Richter bieten — aber in supralinearer Punktation und mit wertvollem textkritischen Material — die Ausgaben von Fr. Praetorius[4]. Jeremia 1—12 in dieser Überlieferung bietet Wolfsohn[5], Ez. 1—10 Silbermann[6].

Harry Barnstein hat "The Targum of Onkelos to Genesis. A critical Enquiry into the value of the text exhibited by Yemen Mss. compared with that of the European Recension . ." in London im Jahre 1896 erscheinen lassen, und darin ein paar Kapitel der Genesis nach 3 ganz jungen jemenischen Hss — von denen die eine nicht einmal mehr supralinear punktiert ist — und dem Londoner Ms or 2363 veröffentlicht und dazu die Varianten der ersten Rabbinerbibel (Venedig 1517) gegeben. Die Textproben haben — so befremdlich auch

[1] Nu 20_{12}—25_9 Dt 26_1—29_8.32—34 aus or 1467; Gn 24.49. Ex 15.20—24 aus or 2363. [2] Einige grammatische Beobachtungen zu drei im British Museum befindlichen jemenitischen Handschriften des Onqelostargums = ZATW XX 148—159. [3] Hebräisch, aramäisch, arabisch (Saadja). Die supralineare Punktation des Targums ist in die sublineare verwandelt, doch so, daß man die erstere leicht rekonstruieren kann. [4] Berlin 1899, 1900. [5] Halle 1902 (Diss. phil.). [6] Straßburg 1902 (Diss. phil.)

diese Zusammenstellung von Texteszeugen ist — einen gewissen Wert, insofern sie uns einen Einblick in die jüngere jemenische Tradition geben. Sonst aber ist das Buch voll von Mißverständnissen und Verkehrtheiten, und zeigt, daß der Verfasser eine sehr geringe Einsicht in die in Betracht kommenden Probleme hat. Er hält die von Berliner wieder abgedruckte Editio Sabbioneta für den besten Repräsentanten des westlichen oder europäischen Textes des Targums[1] und bekommt es fertig, von diesem Buche zu schreiben: "Berliner's edition of the Targum, which is a reprint of the Sabionetta (so!) edition of 1554 (so!) suffers from the same reason as all other European Editions. His sources are all European Mss. none of which exhibit the original (so!) text but the subsequent babylonian (so!) redaction. It is undoubtedly superior to any of its predecessors (so!), besides which the edition is invaluable containing as it does the products of a life-study and embodying the ripe results of all B.'s predecessors in the same branch of learning." Und von Lagardes Abdruck des Konsonantentextes des Codex Reuchlinianus schreibt er: "Lagarde thought he would be serving the interests of science in the best way by omitting the vowel-signs and confining his attention to establish a correct and critical consonantal text, but, it must be remarked, he did not even attain this ideal"[2], ein Urteil, das nur zeigt, daß Barnstein von den Absichten, die Lagarde mit diesem Abdruck verfolgte,[3] nicht die mindeste Ahnung hat.

Die weiteren Ausführungen dieses Buches bieten durchaus das, was man auf Grund solcher programmatisch ausgesprochenen Mißverständnisse erwarten kann. Es fördert die Probleme abgesehn von dem oben angegebenen Punkte in keiner Weise.

Sehr wichtige Zeugnisse für die orientalische Überlieferung dieses Targums sind vor allem erhalten in der schon erwähnten Masora zum Targum Onkelos. Dieser Masora, die der Ver-

---

[1] „The purpose of this enquiry is to critically investigate the recension of the Targum of Onkelos preserved in the Yemen Mss. and to establish a comparison between these Mss. and the Western or European texts, which are at present best represented by Berliners recent edition" Preface S. V.
[2] S. 3. [3] Vgl. z. B. Mitteilungen II 164!

fasser des sog. Patschegen[1] kennt, von deren Existenz Elia Levita noch gehört hat, ist von Luzzatto zuerst wieder gedacht worden. Er hat die ersten Stücke von ihr veröffentlicht. Natan Adler druckte sie mit Luzzattos Bemerkungen ab in seiner Pentateuchausgabe, die zuerst in Wilna 1874 erschien, und die dann oft — mein Exemplar 1903 — nachgedruckt wurde.

Nach neuen Quellen[2] hat diese Masora Abraham Berliner veröffentlicht zuerst im Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin für 1874/75, dann, in vollständigerer Gestalt, als Buch, Leipzig 1877. Wiederum exakter, in alphabetischer Anordnung, und vor allem mit Angabe der Quellen, aus denen die einzelnen Noten stammen, hat sie S. Landauer herausgegeben[3].

Daß die Masora im wesentlichen nach Babylonien gehört, scheint Abraham Berliner erkannt zu haben[4]. Das ergibt sich schon aus der Menge der Abweichungen, die für die Schulen von Sura und Nehardea erwähnt werden. Auch sind ja einige masoret. Noten in dem Petersburger Ms Nr. 132 enthalten, und dies weist babylonische Punktation auf.[5] Dazu kommt, daß der ganze Sprachgebrauch dieser Masora gut zu dem der orientalischen Masora des Bibeltextes stimmt[6]. Etwas naiv ist es, wenn Berliner aus der Erwähnung einiger Punktationszeichen schließt, daß diese Masora um „die Grenzscheide

[1] Eine Art Kommentar zum Targum, den Luzzatto auffand und den er, nach dem Jahre, in dem das Ms geschrieben war (5211=1451), ספר יאר nannte. Er ist ebenfalls in der gleich zu erwähnenden Pentateuchausgabe, Wilna 1874, von Natan Adler abgedruckt. [2] Hauptsächlich nach dem oben erwähnten Cod. de Rossi 7 in Parma. [3] Amsterdam 1896. Der größere Teil davon ist einige Jahre früher in der Zeitschrift „Israelitische Letterbode“ erschienen. [4] Einleitung S. VIII; wenn man freilich in dem Vorwort S. V. die Sätze liest: „Wie bereits Pinsker . . . . angedeutet, stimmen die Nehardeer mit den Madinchae, die Suraner mit dem Ma'arbae. Für die Targum-Massorah hat sich dies, wenigstens in Betreff des palästinischen Charakters der Nehardeer bestätigt . . .“ so muß man doch wieder daran zweifeln, daß ihm die Verhältnisse wirklich klar geworden sind. [5] Vgl. Berliners Vorwort S. III, der sich auf Strack beruft. Aus der Beschreibung der Hs in deren Katalog von Harkavy und Strack ist nicht zu ersehen, daß die Hs etwas Masora zum Targum enthält. [6] Vgl. MT S. 13ff. und oben Kap. III f.

zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert" abgefaßt sei.[1] Solch eine Masora ist doch kein einheitliches Werk![2] Allerdings hat man auch bei S. Landauer den Eindruck, daß er sich diese Masora zu sehr als einheitliche Größe denkt. „Sie repräsentiert einen vortrefflichen Text, der mindestens so alt ist wie unsere älteste Handschrift", so sagt er in seiner Besprechung von Merx' Chrestomathie[3], und die ganze von ihm in seiner Ausgabe gewählte Anordnung soll dazu dienen, „die überall zerstreuten Züge zu einem Gesamtbild zu gestalten, aus der Fülle von Einzelerscheinungen zur allgemeinen Regel emporzusteigen".[4] Ich möchte demgegenüber doch betonen, daß in dieser Masora, so wie sie etwa bei Landauer vorliegt, recht verschiedenartige Elemente enthalten sind, die auch ganz verschieden sind an Wert. Man vergegenwärtige sich nur einmal die einzelnen Gruppen von Bemerkungen, die hier vereinigt sind:

Etwa die Hälfte dieser Masora besteht aus Noten, die feststellen, wie oft ein hebräisches Wort im Targum so oder so wiedergegeben wird. Sie gehören in eine Targumkonkordanz, und wir könnten auf diese ganze Gruppe verzichten, wenn wir eine ordentliche Targumkonkordanz[5] hätten, die diese Angaben der Masora mit berücksichtigte.

Besonders wertvoll erscheinen mir die Angaben über die verschiedenen Lesarten in den Schulen von Sura und Nehardea. Diese Angaben leisten natürlich besonders wertvolle Dienste, wenn es sich darum handelt, festzustellen, welcher Schule alte Stücke des Targums folgen.

Für wichtig würde ich ferner die masoretischen Noten halten, die ich als beurteilend bezeichnen möchte, also etwa Bemerkungen wie מטעין ביה, דאיך[6], יפה, משתבשין בהון und ähnliche.

Ihnen sind durchaus nicht gleichwertig die mit נ"א, ת"ז, ת"א, ס"א eingeführten Noten. Sie sind offenbar nichts als Varianten, die irgend welche Schreiber aus für uns unbekannten Hss an

---

[1] Einleitung S. IXf. [2] Berliner hat in dem Vorwort S. VII selber darauf hingewiesen! [3] ZA III S. 277. [4] S. IV seiner Ausgabe. [5] Bredereks Konkordanz zum Targum Onkelos=Beihefte zu ZATW IX Gießen 1906 versagt hier ganz, wie auch in vielen andern Dingen! [6] Das Partizipium, während in der orientalischen Schriftmasora in דק das Perfektum und in דוק der Imperativ vorliegt. Vgl. oben S. 142.

den Rand ihrer Hs setzten, und haben sicher kein hohes Alter.[1]

Aus so verschiedenartigen Elementen kann man kein einheitliches Gesamtbild gestalten.[2] Man wird wohl zu scheiden haben zwischen den Angaben, und in mancher Hinsicht ist die Anordnung nach Gruppen, wie sie zum Teil bei Berliner vorliegt, übersichtlicher und zweckmäßiger als die alphabetische Anordnung bei Landauer.

Freilich scheint mir ein Umstand noch nicht genügend berücksichtigt zu sein, der den Wert einer großen Zahl von masoretischen Noten für uns bedeutend herabmindert. Diese Masora stammt aus Babylonien. Ihre Bemerkungen haben einst, mit babylonischer Punktation versehn, am Rande von babylonisch punktierten Hss gestanden. Unsere Hauptquelle für diese Masora ist aber der um 1475 geschriebene tiberisch umpunktierte[3] Cod. de Rossi 7 in Parma, und neben ihm kommt hauptsächlich eine Handschriftenfamilie in Betracht, von der die eine Hs, R 10 der Ambrosiana in Mailand, auch erst 1396/98 vollendet wurde. Auch die masoretischen Noten selber sind in diesen Hss mit tiberischer Punktation versehn, und zwar zu einer Zeit, da man für das Wesen der babylonischen Punktation längst kein Verständnis mehr hatte. Eine große Anzahl von „Varianten", die die Targum-Masora heute bietet, hat darum keine Existenzberechtigung. Sie täuschen Exaktheit vor, wo in Wirklichkeit das Verständnis mangelte.

Die Stücke einer echten babylonischen Targum-Hs, die ich als 19a2, 19b, 19c2 abgedruckt habe, ermöglichen es, diese Verhältnisse deutlich zu erkennen.[4] Von besonderem Interesse sind

[1] Viell. sind die als ערקאית angeführten Lesarten das Ergebnis einer Kollation einer bab. Hs mit einer tiberisch punktierten. [2] Es ist ganz begreiflich, daß Dalman mit der Targum-Masora nichts Rechtes anfangen kann. Vgl. S. 74. [3] Vgl. oben S. 205. [4] Ich begnüge mich damit, hier auf diese umfangreichsten und deshalb wichtigsten Stücke des Targum Onkelos in babyl. Überlieferung hinzuweisen. Die Proben von andern Stücken dieses Targums, die ich oben abgedruckt habe (vgl. No. 1 2 3 6 9 11 12 13 17 18) bestätigen das Resultat durchaus. Besonders interessant ist eine Vergleichung des leider nur kurzen Stückes des Targum Onkelos in komplizierter bab. Punktation, das No 18 bietet. Als Grundlage für die Targum-Masora — und auch als Vorlage für die Ed. Sabb. — kommen Targum-Hss mit einfacher Punktation in Betracht.

die 4 auf das Targum bezüglichen masoretischen Bemerkungen in dieser Handschrift. Ich habe sie oben S. 112 abgedruckt und besprochen. Aber nicht nur sie, sondern die ganze Punktation der Handschrift ermöglicht eine Prüfung der Targum-Masora. Ich stelle deshalb hier ein paar masoretische Noten aus Landauer zusammen, und füge hinzu die nach der alten babylonischen Überlieferung zu erwartende Form; man erkennt sogleich, daß die von der Masora angegebenen Lesarten lediglich verschiedene Versuche darstellen, die babylonische Form nach tiberischen Grundsätzen mit tiberischen Vokalzeichen wiederzugeben.

Landauer S. 1: אֲבוּהִי נ״א אָבוּהִי bab. אבוהי
דַאֲבָהָתִי נ״א דְאָבהתי „ דאב״
כַּאֲבָהָא נ״א כְּאָבָהָא „ כאב״
S. 2: דבאדניהון נ״א דִיבְאוּדְ״ „ דיבאודנ״ (oder דיבאדנ״)
וַאֲזָלוּ ת״ז וְאָזלו „ ואזלו
אָחַד ת״ז אַחד „ אחד
אֲחָדִינּוּן —[=אַחָ״] „ אחדנון
S. 11: אֲנָא ת״ז אָנָא „ אנא
S. 13 Anm.: בָּאָרוּנָא נ״א בְּאָ״ Die Hs 19 hat in Dt 10 2: בארונא
S. 98: עֲבַד ת״ז עָבַד bab. עבד
עֲבָדוּ נ״א עָבַדוּ etc. „ עבדו

S. 137: וּאִשְׁתַּטָחִית נ״ה ואשתְּטָחית Ms 19 liest Dt 9 25: דאישתטחית und hat das sm korrigiert in דאישתטחית. —

Man könnte Hunderte von ähnlichen Beispielen anführen. Der beschränkte Wert derartiger masoretischer Noten dürfte klar sein. Man sollte bei einer neuen kritischen Ausgabe der Targum-Masora diese vielen einfach auf Mißverständnis der Schreiber beruhenden Noten streichen, und das eigentlich in eine Konkordanz gehörige Material einer solchen vorbehalten. Es bliebe dann eine kleinere Anzahl wirklich wertvoller masoretischer Noten übrig, und diese hätten für eine Ausgabe des

echten babylonischen Targum Onkelos sehr wichtige Dienste zu leisten.

Genau dieselben Mißverständnisse liegen aber auch in der Punktation der Editio Sabbioneta vor. Wo die babylonisch punktierte Vorlage dieser Ausgabe Zeichen enthielt, die dem an tiberische Überlieferung gewöhnten Punktator unmöglich erschienen, hat er sie meist in ganz äußerer Weise — ohne eigentliches Verständnis für die Sprache des Targums — geändert. Gelegentlich hat er solche Punktation aber auch beibehalten, und die gewährt nun — in tiberischem Gewande — einen oft sonderbaren Eindruck. Die Editio Sabbioneta liefert eine Masse von Beispielen für eine solche Unsicherheit des Punktators.

Dieselbe Unsicherheit zeigt sich aber vor allem auch in den Fällen, in denen die babylonische Vorlage **keine** Punktation aufwies. Es ist bekannt, daß die Hss mit einfacher babylonischer Punktation niemals ganz durchpunktiert sind (vgl. z. B. MT S. 11). Man denke sich eine Hs wie 19 — vielleicht gar bloß mit der Punktation erster Hand versehn — als babylonische Vorlage für die Editio Sabbioneta. Der tiberische Punktator, der gezwungen war, den Text ganz durchzupunktieren, war, weil er für das Aramäische kein rechtes Verständnis mehr hatte, überall da, wo in der babylonischen Vorlage Vokalzeichen fehlten, in einer schwierigen Lage. Er setzte die Vokalzeichen an solchen Stellen, so gut es ging, nach irgend einer sich ihm darbietenden Analogie. Ich weise nur darauf hin, daß die Partikel ית in der babylonischen Vorlage wohl nie mit einem Vokal versehn war, und daß die babylon. Vorlage keine Dageschpunkte bot usw. So erklärt sich die Schreibung יַת[1], oder die unregelmäßige Dageschsetzung und manch anderes Mißverständniss aus dieser Fehlerquelle.

Wesentlich anders liegt es bei der **jemenischen** Überlieferung. Wie beim hebräischen Text der Jemeniten liegt auch im Targumtext eine Umgestaltung vor, die sich im wesentlichen als das Ergebnis einer Anwendung von gewissen tiberischen Gesetzen auf Hss mit babylonischer Punktation er-

---

[1] Vielleicht nach Analogie des hebr. אֶת.

gibt. Insbesondere wurde überall da, wo in babylonischer Überlieferung ein voller Vokal in unbetonter offner Silbe stand, und wo man in tib. Überlieferung ein Schwa compositum zu erwarten hatte, einfaches Schwa gesetzt. Daneben kommt $\overset{\angle}{-}$, hauptsächlich bei späteren jem. Hss, gelegentlich vor. Aber auch verschiedene andere bab. Eigentümlichkeiten der Punktation beseitigte man, die dem an die tib. Überlieferung gewöhnten Punktator anstößig erschienen. Diese Überarbeitung ist nicht auf einmal vorgenommen worden. Die beiden ältesten jem. Hss, or 1467 und or 2363 des British Museum bieten noch öfters die alte bab. Überlieferung, wo die spätere Tradition sie beseitigt hat. In Ms or 1467 kann man diese Überarbeitung noch urkundlich verfolgen. Ich habe auf Diettrichs Beobachtungen bei dieser Hs bereits oben[1] hingewiesen. Er hat die Änderungen, die an dieser Hs vorgenommen worden sind, im allgemeinen einer zweiten hebraisierenden Hand zugeschrieben. Mit Recht hat schon Praetorius[2] verschiedene Bedenken dagegen ausgesprochen, daß dies die einzige Quelle jener Korrekturen sei. Ich meine, man muß bei den von Diettrich besprochenen Korrekturen zwei Gruppen unterscheiden. Einmal die Korrekturen, die or 1467 sm allein aufweist, und die die spätere jemenische Überlieferung nicht bietet. Es sind die von Diettrich §§ 1—41 behandelten Fälle. Hier scheint mir in der Tat ein Einfluß des Hebräischen vorzuliegen, aber des Hebräischen in babylonischer Überlieferung. Das zeigen die in § 1 aufgeführten Pi'alformen (vgl. MT 58 und oben S. 188f), das zeigen die in § 3 aufgeführten Pe'alformen, die nach dem zweiten Radikal ein a an Stelle des e setzen (vgl. MT 52 und oben S. 183), und irgend eine Analogie mag ähnliches bei den in § 2 aufgeführten Af'alformen bewirkt haben. Auch in § 41 scheint ja hebräischer Einfluß vorzuliegen.

Aber anders liegt es bei den wichtigeren Änderungen, von denen Diettrich in §§ 42—8 handelt. Diese Änderungen scheinen mir deutlich nach Analogie der tib. Überlieferung gemacht zu sein, die ja allerdings im wesentlichen aus der Punktation des Hebräischen bekannt ist. Besonders deutlich ist

[1] S. 206. [2] In den Nachträgen zu seiner Ausgabe des Targums zum Buche der Richter (Berlin 1900) S. 58—61.

das bei der Behandlung des א in der 1. Pers. Impf.[1], wo das bab. i in das tib. a bzw. ä geändert[2] ist. Hier hat es auch bereits Praetorius klar erkannt.[3] Die Erhaltung des vollen Vokals in der zweiten Silbe des Imperfekts vor dem folgenden Suffix[4] ist aus dem Hebräischen der östlichen Überlieferung bekannt (MT 53 und oben S. 185), und findet sich auch in den östlichen Targumtexten (vgl. unten S. 221). In der tib. Überlieferung ist aus diesem Vokal Schwa geworden, und so auch in der späteren jemenischen Überlieferung.[5] Für die Aufhebung des festen Silbenschlusses beim Zusammentreffen von 3 Konsonanten, von denen der erste eigentlich eine Silbe schließt,[6] finden sich in bab. Überlieferung im Hebräischen wie im Targum viele Beispiele. Und die Behandlung der Laryngale,[7] die in der älteren Überlieferung in or 1467 und 2363 vorliegt, stimmt ebenfalls gut zu der bab. Überlieferung.

Man kann hier somit das fortschreitende Eindringen von Eigentümlichkeiten der tib. Punktationsweise in die jemenische Überlieferung noch deutlich erkennen. Auch in der älteren jemenischen Überlieferung liegt ja bereits eine solche Umbildung vor, — sie repräsentiert eine etwas frühere Stufe dieser Entwicklung. Das siegreiche Vordringen der Punktation der Tiberier, das ich in Kap. III in allen einzelnen Gebieten nachweisen konnte, ist auch hier der äußere Anlaß gewesen. Aber die Umgestaltung, die hier vorgenommen wurde, geschah zu einer Zeit, da man noch ein wirkliches Verständnis für die Sprache des Targums hatte. Es wird jedenfalls noch gegen Ende des Bestehens oder bald nach dem Aufhören der bab. Hochschulen geschehn sein, vielleicht noch im 10. Jahrhundert. Ganz frei von Fehlern ist sie ja freilich auch nicht.[8] Aber im allgemeinen liegt hier doch eine einheitliche gute Überlieferung vor. Die mit tiberischen Zeichen versehene Vorlage der Editio Sabbioneta ist offenbar erst in viel späterer Zeit

---

[1] Bei Diettrich § 6. [2] Der in Jerusalem gedruckte jem. Pentateuch weist hier teils Pataḥ teils Segol auf. [3] A. a. o. S. 60 f. [4] Bei Diettrich §§ 4[2] 5. [5] Der Jerusalemer Druck stimmt in den § 4[2] angeführten Beispielen zu der Vokalisation von or 1467[1], in § 5 zu der von or 1467[2]. [6] Bei Diettrich § 7. [7] Bei Diettrich § 8. [8] Dalman hat Gramm. S. 78 ff. eine Anzahl von Hebraismen und Irrtümern zusammengestellt.

aus einer echt babylonischen Hs in mehr mechanischer Weise hergestellt worden. So spiegelt sie zwar an sich die alte bab. Überlieferung viel deutlicher wieder, ist aber wegen der Unsicherheit der Punktatoren voller Fehler.

Ich versuche an einigen Beispielen das gegenseitige Verhältnis dieser verschiedenen Überlieferungen klar zu machen, und benutze dabei die oben als 19a2 (babyl.) und 19a3 (jemen.) abgedruckten Paralleltexte, und den Text der Ed. Sabbioneta.

	bab.	jem.	Ed. Sabb.	
1	עבדתון	עבדתון	עֲבַדְתּוּן	9 16
2	ואחדית	ואחדית	וְאַחֲדִית	9 17
3	אכלית	אכלית	אֲכַלִית	9 18
4	למעבד	למעבד	לְמַעֲבַד	9 18
5	ארי	ארי	אֲרֵי	9 19
6	דעבדתון	דעבדתון	דַּעֲבַדְתּוּן	9 21
7	דמשאלי	דמשאלי	דִּמְשָׁאֲלֵי	9 22
8	אילהכון	אלהכון	אֱלָהֲכוֹן	9 23
9	קדם bzw. קדם	קדם bzw. קדם	קֳדָם	passim.
10	אמר	אמר	אֲמַר	9 25
11	לאעלותהון	לאעלותהון	לְאָעֲלוּתְהוֹן	9 28

Diese wenigen Beispiele mögen genügen. Sie lassen sich in beliebiger Zahl vermehren. Man erkennt leicht die konsequente Überarbeitung in der jemenischen Punktation. In der Ed. Sabbioneta liegt dieselbe Überarbeitung vor in den Beispielen 1 3 5 6 9; in 4 und 8 ist die babylonische Lesart beibehalten worden, dagegen sind in 2 7 10 11 die kurzen Vokale in unbetonter offner Silbe, die in bab. Überlieferung möglich sind, gedehnt, weil sie den an die Grundsätze der tib. Überlieferung gewöhnten Punktatoren als anstößig erschienen. Dadurch sind die sprachlich unmöglichen Formen zustande gekommen.

Die Wiederherstellung des Targum Onkelos in der Gestalt, die es in den Hochschulen Babyloniens hatte, ist das für die

Wissenschaft erstrebenswerte und auch erreichbare Ziel. Für das Targum Onkelos werden dazu als Vorarbeiten nötig sein:

1. Eine Untersuchung und Berücksichtigung aller der Hss, die das Targum mit tiberischer Punktation enthalten, und auf babylonische Vorlage zurückgehn, die also dem Text der Ed. Sabbioneta nahestehn, evtl. eine kritische Ausgabe des Targums nach diesen Quellen.

2. Eine kritische Ausgabe des Targums in jemenischer Überlieferung; bei dieser wäre zwischen der älteren jemenischen Überlieferung, die die Londoner Mss or 1467 und or 2363 bieten, und der jüngeren sorgfältig zu scheiden. Ganz junge Hss wie Barnsteins Mss A B D werden dabei den geringsten Wert haben.

3. Eine kritische Bearbeitung und neue Ausgabe der Targum-Masora.

4. Vor allem eine sorgfältige Sammlung und Bearbeitung aller Stücke dieses Targums, die noch die östliche Gestalt und Punktation desselben wiedergeben. Ich habe ja oben nur eine Anzahl von Textproben abgedruckt.

Ähnlich ist die Aufgabe der Wissenschaft hinsichtlich des Profetentargums. Ob hier freilich tiberisch punktierte Hss existieren, die auf babylonische Vorlage zurückgehn, ist einstweilen nicht bekannt. Aber, soviel ich weiß, ist auch noch nie danach gesucht worden. Eine Masora hat, so viel wir wissen, zu diesem Targume nicht existiert. Für dies Targum in jemenischer Überlieferung liegt in den oben erwähnten[1] Ausgaben ein Anfang vor. Man sollte sich bei der Fortsetzung dieser Ausgaben ganz auf jemenische Hss beschränken, und dafür das gesamte Material, das für sie zu erlangen ist, herbeiziehn. Es wäre ja wohl denkbar, daß sich auch hier eine ältere und eine jüngere Schicht unterscheiden ließe.

Dazu käme auch hier die sorgfältige Berücksichtigung des eigentlich babylonischen Materials.

In welcher Weise sich diese verschiedenen Zeugen für die Rekonstruktion der alten echten babylonischen Gestalt dieser Targume verwenden lassen, habe ich oben gezeigt. Den wichtigsten Maßstab dafür geben allerdings die verschiedenen Reste echter bab. Targumhss. Von ihnen wird im folgenden gehandelt werden.

---

[1] S. 57.

2. Die Sprache der Targume nach östlicher Überlieferung.

Eine Anzahl von den oben besprochenen und in Proben abgedruckten Fragmenten enthalten neben dem hebr. Text auch Stücke des Onḳelos- und des Profetentargums. Innerhalb der einzelnen Fragmente besteht ein Unterschied in der Punktation zwischen dem hebräischen Text und dem Targum nicht, nur sind in den mit einfacher Punktation versehenen Stücken im Targum im allgemeinen weniger Accente gesetzt als im Hebräischen.

Das Hauptbeispiel für die einfache Punktation ist 19, Fragmente des Deuteronomium. Ihm stehen nahe 3 6 9 11 12 13 17 vom Targum Onḳelos, 23 25 26 28 30 vom Profetentargum — beide unter sich kleine Abweichungen aufweisend.

Für die komplizierte Punktation sind grundlegend 20 und 27. Daneben kommen für das Targum Onḳelos vor allem 2 18 in Betracht; 1 und 33 stehn auf dem Übergang. Durch die Verwendung von ∸ für Pataḥ nimmt 32 eine besondere Stellung ein. 29 berücksichtige ich bei dieser Übersicht nicht.

Ich habe bereits oben (S. 161 f) darauf hingewiesen, wie wertvoll die Fragmente mit komplizierter Punktation für die Erkenntnis des Worttones sind, und wie sie urkundlich das festlegen, was man sonst über die Art der Betonung nur vermuten konnte.[1] Ich stelle hier eine Reihe von Beispielen für Paenultimabetonung aus den Targumen zusammen:

a) Nominal- und Verbalsuffixe: לנא (*lánā*; wäre die letzte Silbe betont, so müßte in der vorletzten ∸ stehn). בתרנא דרנא לבננא ביננא תפרקננא; כפרנהא עלוהי קודמהי aus 20, בתיקונה דזרועהא דכנשוהי אלבשני aus 27.

b) Verbalformen: 3 Sg fem: אמרת Is 61 10 (27) ותקפת Ri 1 35 (20); 2 Sg: איתקילתא Hos 14 2 (27); 1 Sg: דעבדית Gn 21 23 (2); 3 Pl. m: דעבדו (ו hier unbetontes u) Jos 22 28 שיזיבו Ri 1 25 תריכו 1 27 ויתיבו 1 29 ידחקו 1 34 (20).

[1] Vgl. Dalman, Grammatik², S. 55.

c) Nominalformen: שמש Ri 1 33 בגזור 1 29 החרב 1 25 (20) בדרת קודשי Is 62 9 (27).

Zur Erkenntnis der Feinheit der Punktation führe ich noch an: ירושלם Is 61 10 gegenüber von דירושלם Is 61 11 (27), und Zusammenstellungen wie כשפר ברא Is 62 1 וכגינת שיקיא Is 61 11 (27).

Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die Formen, die in diesen Fragmenten sich finden. Wie in Kap. IV beim Hebräischen, so setze ich auch hier bei jedem Zitat die Nummer der Textprobe hinzu, aus der die Stelle genommen ist — nur bei den zahlreichen Beispielen aus 19 lasse ich die Zahl und die Angabe des biblischen Buches (Dt) fort, so daß ein Zitat wie 10 12 bedeutet: Dt 10 12 (19).

Diese Übersicht birgt in sich den Nachweis, daß hier eine im wesentlichen einheitliche und zuverlässige Überlieferung vorliegt. Sie ist zugleich ein guter Maßstab zur Beurteilung der etwa noch auftauchenden östlichen Targumfragmente, der jemenischen Überlieferung, und vor allem auch der ursprünglich östlichen, dann in tib. Weise umpunktierten Targumhss und -ausgaben (Ed. Sabb.). Sie stellt zugleich eine wichtige Ergänzung dar zu den von Dalman in seiner Grammatik gegebenen Übersichten.

Man wird sich leicht davon überzeugen können, daß in den Hss mit einfacher Punktation die Zahl der Vokalbuchstaben sehr groß ist. Sie sind hier auch sehr häufig gesetzt, wo der Vokal ohne Zweifel kurz zu sprechen ist. Auch in der Ed. Sabb., die jedenfalls aus einer or Hs mit einfacher Punktation umpunktiert worden ist, ist die Zahl der Vokalbuchstaben sehr groß. Bei den Hss mit komplizierter Punktation stehn sie weit seltener.

Für das in der Ed. Sabb. gelegentlich vorkommende שׂ steht in den Hss der östl. Überlieferung wohl stets ס; Ausnahmen kommen wohl nur in bekannten Eigennamen vor.

Verbalformen

Peʿal

Perfekt, Sing. *3m*: וכתב 10 3 וזבן 2 S 24 24 (23) זמן 1 K 1 10 (23) אמר Gn 21 1 (3) 9 25 Jer 20 4 (25) ערק Nu 35 25 (17) ועבד Ex 40 16 (11) aber: ואזל Ri 1 26 (20) דייהב 10 9; ע״ע: על 1 K 1 1 (23); ל״ו: הוה oft; דהוה 9 21; דהוה neben והוה Ex 2 23 (6). והוה Ri 1 28 (20) — אתא 2 S 24 21 (23) אבה 10 10

intrans: דירגיז 9 19 וסגיד 2 S 24 20 (23) תקף Ri 1 28 (20); מית 10 8 סיב 1 K 1 1 (23); צבי 10 15

mit o: ומרוד Ez 17 15 (32)

mit Suff.: פקדני 10 5 דפקדך 28 45 יהביה Ez 17 5 (32) ידעה 1 K 1 4 (23) ויהבינון 10 4 ופרקינין Ex 2 17 (6).

3f: דפתחת 11 6 עבדת Jer 18 13 (28) אמרת Is 61 10 (27); ע״ע: כפת Ez 17 7 (32); ל״ו: והוות Jer 20 17 (25) והות 1 K 1 4 (23). intrans: ותקפת Ri 1 25 (20) וילידת 1 K 3 18 (32) ויילידת Ex 2 22 (6) ילידת 1 K 1 6 (23)

mit Suff.: דילידתך Jer 22 26 (25) דיילידתני Jer 20 14 (25) ובלעתנון 11 6.

2m: Onk.: דפרקתא 9 26 ידעתא 28 33

Profetentarg.: ונטרת 1 K 3 6 (23) ויהבת 1 K 3 6 (23).

intrans: Onk.: דרחימתא Gn 22 2 (3)

Profetentarg.: שאילת 1 K 3 11 (23) ויכילת Jer 20 7 (25).

2f: שמעת 1 K 1 11 (23) עבדת Ex 16 61. 63 (32)

intrans.: בהיתת Jer 6 2 (30)

1c: ונחתית 9 19 ופסלית 10 3 עבדית 10 3 1 K 1 12 (23) דעבדית Gn 21 23 (2) יהבית Dt 2 19 (18) יהבית 1 K 3 12. 13 (23) דידעית 9 24 שמעית Jer 20 10 (25) ומסרית Ez 16 61 (32) אחדית 9 17 אכלית 9 18 אמרית 9 26 Jer 20 9 (25).

ל״ו: וּחֲזִית 9 16 וּרְמֵית 9 21 וְהוֹית, הֲוֵית Jer 20 17 (25) אִישְׁתִּיתִי 9 18 וּלְאִי]תִי Jer 20 9 (25) הוֹיתִי 10 10 Ex 2 22 (6) הוֹיתִי Jer 20 7 (25).

ע״ו, ע״י: ד]מִיתִית Jer 20 17 (25) חַבִית 2 S 24 17; ע״ע: שְׁפִית 9 21 intrans: דחִילִית 9 19 נְסִיבִית 9 21 וּסְלִיקַת 10 3 וִילִידִית 1 K 3 17 (23).

Auffallend ist יִיכְּלִית „ich konnte" Jer 20 9 (25) [vgl. יְכְלִית Jer 6 11 bei Wolfsohn; Dalman 309. —

Mit Suffixen: וּרְמֵיתִינוּן 9 17.

Plural, *3m*: נְטַלוּ 10 6 נְחַתוּ 10 22 וּדְחָקוּ Ri 1 34 (*u̯idḥăḳu*) (20) יְדַעוּ 11 2 Jer 22 28 (25) דְעַבְדוּ Dt 2 29 (18) דְעַבְדוּ Jos 22 28 (20) עֲבַדוּ 2 S 24 17 (23) דְאַנְסוּ Is 57 17 (26) וִיתִיבוּ Ri 1 29 (20) יְתִיבוּ Dt 2 20 (18).

ל״ו: חֲזוֹ 11 2 וּמְחוֹ Ri 1 25 (20) וּבְעוֹ 1 K 1 3 (23) דְטְעוֹ Is 57 17 (26) גְלוֹ, דְסְטוֹ Jer 5 23 (30) דְהֲווֹ 10 2 וַהֲווֹ Ri 1 30 (20) וַאֲתוֹ Ex 2 17 (6).

Mit Suffixen: דְעַצְרוּהִי Is 62 9 (27) וּטְרַדוּנִין Ex 2 17 (6).

3f: בְעַרָא Jer 20 9 (25); ע״ו: קָמָא 1 K 3 16 (23); ל״ו: דַחֲזָאָה 10 20 חֲזָאָה 11 7 אֲתָאָה 1 K 3 16 (23).

2m: עֲבַדְתוּן 9 16 יְדַעְתוּן 13 14 ע״ו: חַבְתוּן 9 16 ל״ו: הֲוֵיתוּן 9 22 דַהֲוֵיתוּן 28 62 סְטֵיתוּן 9 16.

1c: עֲבַדְנָא Jos 22 24 (20) וַאֲמַרְנָא Jos 22 26 28 (20).

Imperativ: Singular *m*: פְּסוֹל 10 1 סַק Ex 33 1 (9) 2 S 24 18 (23) פ״א: אִיזִיל Ex 33 1 (9) 10 11 (19, corr. in ״אִי) [וְאִי]זִיל Gn 22 2 (3) ע״ו: תוּב Hos 14 2 (27) קוּם 10 11 ל״ו: חֲזִי 2 S 24 22 (23) חֲזִי Dt 2 24 (18).

f: אִיזִילִי 1 K 1 13 (23) מְנַעִי Jer 31 15 (26) ל״א: אִיתָא 1 K 1 12 (23).

Plural: פְּסוֹקוּ 1 K 3 25 (23) כְּתוּבוּ Jer 22 30 (25) עִיבַרוּ Dt 2 24 (18) סַקוּ 9 23; ל״ו: חֲזוֹ Jos 22 28 (20).

Imperfekt, Sing. *3m*: ישפוך Lev 14 18 (12) דיערוק (sm. דייעירוק) Nu 35 26 (17) וייטבול Lev 4 17 (12)
intrans: ידבק 13 18 יתבע Jos 22 23 (20) ישחן 1 K 1 2 (23).

פ"נ: תיצוב 28 39 ייחות 28 24, ייפוק Nu 35 26 (7) יסב 2 S 24 22 (23) יתין 13 18; פ"י פ"א usw. תיכול[1] 11 15 14 3 23 דייטב 10 13 יתיב 1 K 1 3 36 (23) יתיב Jer 22 30 (25); ע"ו ייתוב 13 18 Jer 18 8 (28) יקום 1 K 3 12 (23) דיימות Nu 35 25 (17); ל"ו: יגלי Is 61 11 (27) ייטעי 11 16 דידשי 15 2 דייהי 15 3 (19[2]) ייהי 15 7 (19[2]) יהי Ez 16 63 (32) ויהי Jos 22 28 (20) יהי Jer 20 14 (25).

Mit Suff.: ייתנינך 28 13 יחסלינה 28 38 וייכלינה 14 21.

3f: תיפסוק Jer 20 11 (25) תיבאש 28 54 תיבש Ez 17 10 (32); ל"ו: תיסגי 14 24 ותהי 1 K 1 2 (23)

Mit Suff.: דתישאלינך 14 26 תיכלינה 28 39 תיכולינון 28 57 (19) תיחפינון Jer 20 11 (25).

2m: תכנוש 11 14 תיבדוק 13 15 תישלוט 15 6 (19) תיסבע 11 15 תיתבע 13 15 תישאל 13 15. תעביד 10 1 15 1 דתעביד (P) 14 29.

פ"נ: תתן 14 25 תתין Ex 40 7 (11) תיתין Ex 40 7 (11) תיסב Ex 40 9 (11); פ"א: תיכול 11 14 תילף 14 23; פ"י: תיכול 14 24; ע"ו: תשוף 28 40 ותצור 14 25 ותהך 14 25. ל"ו: ותיקרי Gn 17 19 (1) תיחדי 14 26 תימחי 13 16. — Auffallend ist das ganz deutliche תיהו 2 S 24 17 (23), im imperat. Sinne (viell. verkürzt mit zurückgezogenem Accent?)

Mit Suff.: תישבקיניה 24 27 תיתנינה 14 21 תפרקננא Jos 22 22 (20)

2f: תעבדין Jer 22 23 (25) פ"א: תימרין 1 K 1 13 (23) פ"י. תידעין Ez 16 62 (32) ע"ע: תיעלין 1 K 1 13 (23) ל"ו: ותהן Is 62 3 (27).

1c: אכתוב 10 2 אישקוט Is 62 1 (27) איזבון 2 S 24 24 (23) אישבוק Ez 16 63 (32) אימסר Jer 20 4 (25) אעבר Dt 22 9 (18) אעביד 9 14 האעביד Is 62 1 (27) פ"נ: איתין 1 K 3 5 (23) איתן Is 62 8

---

[1] Lesart von Nehardea! Vgl. Landauer Mâsôrâh S. 4 unten.

(27) פ"א: דאימר Gn 22 2 (3) ע"ע: איעול 1 K 1 14 (23) ל"ו: איחדי Is 61 10 (27).

Mit Suff.: איתנינך Jer 22 25 (25) אימילכינך 1 K 1 12 (23) איתניניה Gn 17 20 (1) אידכרינִיה Jer 20 9 (25) איתנינה Ex 33 1 (9).

Plural *3m*: ישלטון 15 6 יפיסקון Jer 18 14 (28) wohl auch: ויידחלון (f. ויידחלון) 28 10.

פ"נ: יפשון Jer 23 3 (25) יתרון (jem. יתרן) 28 40, daneben ייכלון יגודון Jer 6 3 (30)[1] פ"א: תיכלון 14 4 8 פ"י: ויירתון 10 11 Jer 20 11 (25) וייתבון Jer 23 8 (25) ע"ו: יקומון 27 12 יזועון Jer 23 4 (25) יתובון Jer 22 27 (25) יהכון Jer 22 22 (25) ע"ע: ייעלון 10 11 ייעלון Ez 17 4 (32) ל"ו: ייתון 28 45 Ez 17 9 (32) יבעון 1 K 1 2 (23) יסגון Jer 23 8 (25) יחזון Is 62 2 (27) ויקרון Is 62 2 (27) ישתון Is 62 8 (27) יהון 28 40 Jer 23 7 (25) Ez 17 6 (32) יהון Jer 23 8 (25).

Mit Suff.: ויירדפונך 28 45 ייכלוניה Is 62 9 (27) ויבזונונון Jer 20 5 (25) יפרנסונונון Jer 23 4 (25).

3f: ע"ו: וייספן 28 32 ל"ו: וייהוין, דיהוין Nu 36 3 (17).

2m: תיקרבון (sm. תיקירבון) 14 8 פ"י: תירתון 10 18 תידעון 11 2 ע"ו: תהכון Jer 20 6 (25) תזועון Jer 5 22 (30) ע"ע: תיעלון 11 8 ל"ו: תיסטון 28 14.

1c: נעביד (P) Jer 18 12 (28) נעביד Jos 22 26 (20) נהך 13 14 Jer 18 12 (28).

Partizip, Aktiv, Sing. *m*: דנחית 9 21 שחין 1 K 1 1 (23) עביד 1 K 1 6 (23) פסיק Is 62 6 (27) דכשר 13 19 מסר Jer 20 4 (25) בער 9 15.

ל"ו: חזי 28 34 מידסני 9 28 בכי Jer 20 8 (25).

f: יתבא Jer 22 23 (25) Is 62 4 (27) נגדא 10 7 שתיא 11 11.

Plural *m*: סעדין 1 K 1 7 (23) פסקין Is 62 6 (27) st. cstr: עבדי Is 62 4 (27) דיירי 9 28.

---

[1] nicht sicher.

ל"ו: המן, עדן Jer 5 22 (30) חזן Ez 13 3 (33) קרן Dt 2 20 (18) Jer 23 6 (25) בען Jer 22 25 (25) אתן Jer 23 5 (25).

f: דתקנן 28 9 חזין 28 32 Jer 20 4 (25).

Partizip mit Personalpronomen: דזרעת (der du säend bist).

Passiv, Singular *m*: אנים עשיק 28 29 33 ליט 28 16 ff Jer 20 14 (25) ורעיע 28 33 ל"ו: גלי Jos 22 22 (20) שרי 2 S 24 16 (23).

f: דיסדיקא 14 6 ל"ו: שריא Nu 35 34 (37).

Plural *m*: ונטירין Is 62 6 (27) מסירין 28 32.

f: גלין Jer 20 12 (25) מלן Jer 5 27 (30).

Infinitiv: למידחל 10 12 למדחל Jos 22 25 (20) למיקטל Nu 35 30 (17) מיזבן 2 S 24 21 24 (23) למישמע 1 K 3 11 (23) למעבד 9 18 13 19 Jer 18 8 (28) למעבד Jos 22 23 (20) למיעקר Ez 17 19 (32) למיעקר Jer 18 7 (28).

פ"נ: למתן 10 11 מיסב 10 17 מיפק 1 K 3 7 (23) למיחת Ri 1 24 (20) abs: מיפק Nu 35 26 (17). פ"א: מיכל Is 62 8 (24) למימר 13 14 Jos 22 24 (20). פ"י: למיתב Ri 1 27 (20) abs: מיבש Ez 17 10 (32). ע"ו: לימקם 10 8 לימהך 10 12 לימתב Jer 22 27 (25) למתב Jos 22 23 (20) למדן 1 K 3 16 (23). ע"ע: ולמיעל 1 K 3 7 (23). ל"ו: למיחזי Jer 20 17 (25) למבני Jos 22 23 (20) etc. מיתי Jer 22 23 (25). Auffallend מילמיבכין Jer 31 16 (26). — abs.: מימחא 13 16.
mit Suff.: במיעלך . . . במיפקך 28 6 למיטליה 14 24 למירתה 11 8 עד מיתיכון 11 5 במירדפהון 11 4.

Pa'el

Perfekt, Sing. 3*m*: וקביל 9 19 דמליל 10 4 קיים Is 62 8 (27) ל"ו: נסי Gn 22 1 (3) מני Ri 1 28 (20) שרי Ri 1 27 (20). — Pā'el: זמין 1 K 1 9 (23).

mit Suff.: עטפני Is 61 10 (27) אבידינון 11 4 שויך 10 22 שוייה, שוויה Ez 17 4 5 (32).

2 *m*: דרבִּיתָא 1 K 1 13 (23) קיימתא 28 45 קַבִּילתָא 10 2 דתַבַּרתָא Ex 40 15 (11).

Mit Suff.: שַׁבִּישתַּנִי, תַקִיפתַּנִי Jer 20 7 (25).

1 c: קַבִּילִית, בְּרִיכִית Gn 17 20 (1) בַּדַּרִית Is 57 17 (25) דקַיימִית 10 11 ל"ו: צַלִּיתִי 9 20 שַׁוִּיתִי Jer 5 22 (30).

Mit Suff.: תַבַּרתִּינוּן 9 17.

Plural *3 m*: סַיְעִין Jer 6 3 (30) תְּרִיכוּ Ri 1 27 (20); mit Suff.: דכַּנשׁוּהִי Is 62 9 (27) תְּרִיכוּנוּן Ri 1 28 (20) Dt 2 21 (18).

2 m: קַבִּילתּוּן, סְרִיבתּוּן 9 23 ידַעתּוּן (so wahrsch.) Ez 17 12 (32)

Imperativ: Singular *m*: גַּמַּר 13 16 קַיֵּים Gn 21 23 (2).

f: קַבִּילִי Jer 22 29 (25).

Plural *m*: זַמִּינוּ Jer 6 4 (30) סַלִּי[קו Is 57 14 (26) קְרִיבוּ Hos 14 3 (27) שַׁבַּחוּ Jer 20 13 (25).

Imperfekt, Singular *3 m*: וישַׁמֵּישׁ Ex 40 13 (11) יקַטִּיף יפַסֵּיק (so wahrsch.) Ez 17 9 (32) יצַבַּע Lev 11 28 (13) ל"ו: וישַׁוֵּי 27 15 דייקַלִּי (jem.: דיקַלִּי) 27 16. Mit Suff.: יבַרכִינָך 14 24 15 4 דיידַבְּרִינָך (so! das Dag. sollte über dem ב stehn; so wäre es Ithpa'al, aber dazu paßt die Bedeutung nicht) 28 37.

3 f: ותשַׁמֵּישׁ 1 K 1 2 (23).

2 m: תחַבִּיל 9 26 ותקַדֵּישׁ Ex 40 9 (11) ותקָרֵיב Ex 40 12 (11) תעַסַּר 14 22 תשַׁקַּר Gn 21 23 (2) תקַיֵּים 10 20 ל"ו: ותשַׁוֵּי Ex 40 8 (11) ותרַבֵּי Ex 40 9 10 (11).

Mit Suff.: תרַחקִינֵיה 14 27 תזַבנִינַּה 14 21 ותשַׁוִּינּוּן 10 2.

1 c: איתַרֵיך Ex 33 2 (9) איסַלִּיק Ex 33 3 (9) אירַחֵים Jer 31 20 (26) איקַיֵּים 1 K 1 14 (23) אבַדַּר Ez 12 14 15 (33) ל"ו: אנַרֵּי Ez 12 14 (33).

Plural *3 m*: וישַׁמְּשׁוּן Ex 40 15 (11) וישַׁבְּחוּן Is 62 9 (27) תשַׁוּוּן 14 1

2 m: תסַאבוּן Nu 35 34 (17).

1 c: mit Suff.: ונחויניה Jer 20 10 (25).

Partizip, Aktiv: מפקיד 11 13 דמקטל 2 S 24 17 (23) מרחים (so auch Sabb: jem.: מְרַחֵים) 28 50 מסאב 14 8 *fem*: ממללא 1 K 1 14 (23) מרביא Is 61 11 (27) מרביא Jer 22 23 (25).

pl: מסרבין 9 24 מסאבין 14 7 st. cstr.: דמשאלי 9 22; *fem*: ומכסן 1 K 1 1 (23) Pā'el: מחיכין Jer 20 7 (25)

Passiv: דמפנק 28 54 דמרחק 14 3 27 15 מסאב Lev 11 24 25 (13).

Infinitiv: לקבלא 10 17 11 13 לברכא 10 8 27 12 ולאבדא Jer 18 7 (28) לקימא Is 57 15 (26) Jer 18 9 (28) לכפפא Ez 17 6 (32) חדאה Jer 20 15 (25).

mit Suff.: לחבלותך 10 10 בקרבותיך Ez 16 61 (32) לשמשותיה 10 8 לקטלותהו 9 28. Inf. abs.: ברכא 15 4 קבלא 15 5.

Af'el

Perfekt, Singular 3 *m*: אפיק Jer 20 3 (25) אפריש 10 8 דאטיף (so!) 11 4 אשאר Ez 12 6 (33) פ"ו: אוביל Ez 17 12 (32) ע"ע: אעיל Ez 17 13 (32) ל"ו: אשקי Ex 2 17 (6) איתי Jer 23 8.

mit Suff.: אלבשני Is 61 10 (27) אכילמיה 1 K 1 6 (23) אובליה Ez 17 4 (32) אפיקינון 9 28 ואחזינון Ri 1 25 (20).

2 m: אמליכתא 1 K 3 7 (23) אפיקתא 9 26 דאסיקתא Ex 33 1 (9) mit Suff.: דאפיקתנא 9 28.

1 c פ"י: אוקידית 9 21. פ"נ ואפישית Gn 17 20 (1). ל"ו: אגליתי Jer 23 3 (25) ואסגיתי Gn 17 20 (1).

Plural *3 m*: איתיאו 1 K 1 3 3 24 (23); mit Suff.: אדיליוהי (so!) Jer 22 29 (25).

2 m: הימינתון 9 23.

Imperativ, Singular: אנח 2 S 24 16 (23) אקים 2 S 24 18 (23) אחוי Jer 20 12 (25).

Plural: אחסינו 9 23 אודו Jer 20 13 (25) אפנו Is 57 14 (26) אתו 1 K 3 24 (23).

Imperfekt, Singular *3 m*: יסהד Nu 35 30 (17) יפריש Lev 4 19 (12) ויסיק 2 S 24 22 (23) Lev 4 19 (12) דיפיק 14 22 דישאר 28 54 דישני jem.: דישני 27 17 וידי Lev 4 17 (12).

mit Suff.: יסגינך 13 18 ייתינון 28 61 יגלינון Jer 20 4 (25).

2 m: תלביש Ex 40 14 (11) תצנע 14 28 תפיק 28 38 תוקיד 13 17 תוזיף 15 6 תסחי Ex 40 12 (11).

1 c: ואקים Gn 17 19 (1) אקים Ez 16 62 (32) ואתיב Jer 18 8 (28) Jer 23 3 (25) אניח Is 62 1 (27). דאיתי Is 62 1 (27).

mit Suff.: אגלינך Jer 22 24 (25) ואלקיתינון Is 57 17 (26).

Plural *3 m*: יצילחון Jer 20 11 (25) יתיבון 27 15 Nu 35 25 (17)

mit Suff.: ויובלונונון Jer 20 5 (25).

2 m פ"א: דתורכון 11 9 ל"ו: תעדון 10 16 תקשון 10 16.

Partizip, Singular *m*: דמצלח Is 61 10 (27) מצות Jer 20 8 (25) דמחית Jer 5 24 (30)

f: מסקא Lev 11 26 (13) מסקא (ק!) 14 6 דמסקא Is 61 11 (27) מטילפא Lev 11 26 (13).

Plural *m*: מרגזין 9 22 מתקנין Is 65 6 (31) מבאשין Jer 20 13 (25) מצילחין Jer 5 28 (30). St. cstr: מטילפי 14 7 למסקי Ri 1 28 (20) מימסקי 14 7; ל"ו מטען Jer 22 27 (25).

f: מטילפן 14 6.

Part. mit Pers. Pron.: משקית (du bist tränkend) 11 10.

Infinitiv: לארגזא 9 18 לאשראה 14 23 מלאחתא 28 23 לאסקא Jos 22 23 (20) לאחאה Is 57 16 (26) לאיתאה Jer 5 29 (30); mit Suff.: לאעלותהון 9 28.

Ithpeʿel.

Perfekt, Singular *3 m*: ואיתקבר 10 6 איתייליד Jer 20 15 (25) איתרעי 10 5 אתירעי 14 2.

3 f: איתעבידת 13 15 אישתמעת Jer 6 1 (30).

2 m: דאיתירעי[ת]א 1 K 3 8 (23) *1 c*: דאיתילידית Jer 20 14 (25) ואיתפניתי 9 14.

Plural *3 m*: איתגליאו Jer 22 28 (25).

Imperativ: איסתמרו 11 16.

Imperfekt, Singular *3 m*: יתימנע Nu 36 3 (17) יתאמר Is 62 4 (27) ויתכלי 2 S 24 21 (23) דייתירעי 14 23 ff דייתגלי Is 62 1 (27) יתקרי Is 62 4 (27).

3 f: תיתבני 13 17.

2 m: תיתפני 9 27 *2 f*: תיבהתין (so!) Jer 22 22 (25) תיבהתין Ez 16 63 (32).

Plural *3 m*: יתכנשון Jer 20 3 (25) יתאכלון 14 19 ייבהתון Jer 20 11 (25) יתמנ[ו]ן 1 K 3 8 (23).

3 f: יתעבדן Jer 23 6 (25) *2 m*: תישתארון 28 62 *1 c*: ניתפרע Jer 20 10 (25).

Partizip: מיתאמר Is 62 6 (27) ד[משתדי 28 49.

Infinitiv: לאישתמעא Ez 16 61 (32); mit Suff.: איתכנעותיך Ez 16 63 (32).

Ithpaʿal.

Perfekt, Singular *3 f*: איתיתבת Jer 6 8 (30) *1 c*: אשתטחית 9 18 אישתבשית Jer 20 7 (25).

Plural *3 f*: איתיתבא Jer 20 16 (25).

Imperativ, Singular: אידכר 9 27 איתגרי Dt 2 24 (18).

Imperfekt, Singular *3 m*: יתאחד Ez 12 13 (33) ייתרחק 14 24 *3 f*: תיתיתב Is 62 4 (27)

2 m: תיתקרב 10 20 *2 f*: תיתמנעין Jer 22 22 (25) תיתכנעין Ez 16 61 (32) דתידכרין Ez 16 63 (32).

Plural *3 m*: יתיתבון Is 62 5 (27) ייתקלון Jer 20 11 (25) ייתברון Jer 23 4 (25) ל"ו: דישתעון Ez 12 16 (32).

2 m: דתתקפון 11 8 תיסתאבון Lev 11 24 (13) Ithpā: תיתהממון 14 1

Partizip: דמיתיתב Is 62 5 (27) המתקן Is 61 10 (27) *f*: מתחשבא Dt 2 20 (18) דמיתקשטא Is 61 10 (27).

Plural: מיטרפין Jer 5 22 (30) ל"ו: מישתען Jer 23 7 8 (25) מיתנבן, מישתטן Ez 13 2 3 (33).

Infinitiv: דאיתודאה Hos 14 3 (27).

Ittafʿal.

Perfekt: יתקילתא Hos 14 2 (27) דאתגליאו Ez 12 16 (33)

Imperfekt: *3 f*: תיתוסף Nu 36 3 (17) *2 m*: תיתובל Jer 20 6 (25).

Schafʿel.

Perfekt *3 m*: דשיצי Dt 2 22 (18) Plural *3 m*: שיזיבו Ri 1 25 (20)

Imperativ *f*: שיזיבי 1 K 1 12 (23).

Imperfekt *3 m*: הישתזוב (so! zweimal) Ez 17 15 (32) *2 m*: דתישתיצי 28 24 45.

Plural *3 m*: ויישיזבון Nu 35 25 (17).

Infinitiv: לשיצאה 9 19, mit Suff.: שיזבותיה Nu 35 25 (17) שיציותיה 9 20.

Andere Formen.

Perfekt *2 f*: קלקילת Jer 6 2 (30) Plural *3 m*: איטלטלו Jer 22 28 (25) איתגוללו Jer 31 20 (26).

Partizip: מיתררב 1 K 1 5 (23).

Infinitiv: לאיתרברבא Ez 17 14 (32) אירברבא (so!) Ez 16 63 (32).

Nominalformen

Durch die besondere Art der Behandlung der Laryngalen in bab. Überlieferung erklären sich folgende Vokalisationen: אבה „mein Vater" 2 S 24 17 (23) Jer 20 15 (25) אבוהי 27 22

למבהתך 13 18 אחוך 15 2 אחוהי „sein Bruder“ 28 54 אחוהי „seine Brüder“ 10 9 אחתיה „seine Schwester“ 27 22 ארונא, באר״ 10 1 2 לארע Gn 22 2 (3) בארע Ex 22 2 (6) עדאה „ihre Beute“ 13 17 עזירא 28 22 לעלתא Gn 22 2 (3) ערל 14 21 — יעלא „der Steinbock“ 14 5 רעיא „der Hirt“ 2 S 24 17 (23) טעות 13 14 תושבחתה Is 61 11 (27), ähnlich bei ר: מורגיא 2 S 24 22 (23) —

איניש 11 6 באיניש Nu 35 30 (17) אילהכון 9 16 23 אילהך 10 12 21 איצבעיה Lev 4 17 (12) חידוא „Freude“ Is 62 3 (27) (Da: חֶדְוָה).

Eine Anzahl von Nomina wird in erster Silbe anderes vokalisiert als in jem. Überlieferung, bzw. sind in jem. Überlieferung neben den östlichen Formen auch andere üblich: es ist hier ganz ähnlich wie bei den oben S. 196 aufgeführten hebräischen Formen. Ich gebe die jem. Vokalisation nach Dalman.

ובקען „und Täler“ 11 11 (בִּק״) סילעין 2 S 24 24 (23) (סַ״) עיבורך 11 14 14 23 (עֻ״). In לעיבורא Is 62 9 (27) ist nach den Konsonanten i, nach den Vokalen a zu lesen, עבורך Is 61 8 (27) ist das a deutlich. — פטימין 1 K 1 9 (פַּט״) קלפין 14 9 10 (קַל״ und קִל״) ריגלין Lev 11 23 (13) בריגלך 11 10 (wie im Hebr.; Da: רִגְלָא neben רַגְלִין).

Beispiele für Nomina auf-*ān* sind: מעלנא Ri 1 25 (20) Praetorius: מעלנא) פורקנא Is 61 10 דוכרנהון Is 62 7 (27) פולחנא Jos 22 23 (20) סוכלתן 1 K 3 12 (23); aber im St. cstr. דוכרן Is 62 6 (27) mit falscher Verkürzung!

Beispiele für Maf'al-formen sind: מדבחא Jos 22 23 (20) vgl. 2 S 24 21 במדברא 9 28 מטרת (St. cstr.) 11 1 מעסר 14 23 ממסקנא Ri 13 6 (20) משכניה Jos 22 29 (20) מתכא 9 16 u. s. w. Die sind ja im Aramäischen auch in jem. Überlieferung beibehalten.

Ich stelle im übrigen in alphabetischer Anordnung eine Anzahl Nominalformen zusammen, die mir irgendwie beachtenswert erscheinen.

אומנא, sm אומנא 27 15 (jem. Sabb.: "אומ; Da: "אומ) — אתותיה (Fehler für "את) 11 3 — ובותא, sm ובותא (Eule) 14 16 (jem. Sabb. ebenso, doch liest or 1467 nach Da: בותא Lev 11 18). חלב ודבש 11 9 — ולדא (jem. וַלְדָא) 28 4 — וזיע so! Jer 22 23 (25) (Da: וַזְיַע) דזרועהא Is 61 11 (27) Da: זְרוּעָא — חלב 11 9; aber בחלב (P) 14 21 — חולק 10 9 חולק Jos 22 24 (20), also ist das ל nicht geschärft; Da: חוּלָק — חימתא 9 19, Da: חֲמְתָא — טפוא 14 7, jem. טבוא — יבבא Jer 20 16 (25); Da. führt יַבָּבָה nur für das Hebr. an. — לילון 9 18 25 10 10 — ולמופת 28 45, jem. "פֶּת Sabb. "פַּת — במרד Jos 22 22 (Praet: בממרד) — למתל (ind.) 28 37, Da: מְתַל — נבילא „Aas“ 14 21, jem, Sabb: נְבִילָא — ליסגי 10 22 — אבן סכותא 1 K 1 9 (23) — דיי עובדא 11 6 עובדי ידך 14 29 עובד ידי 15 15: aber עובדי Is 62 6 (27) = St. cstr. Plur.; man sollte hier "עו erwarten — לעבדך „an deine Knechte“ 9 27 — עיגל, עיגלא 9 16 21 — עללתך 14 28, jem. Sabb.: "לל — עולימא 1 K 1 2, Da: "עֲ — קדיא, eine Vogelart, 14 16, so auch Sabb.; jem. "קָ; Da "קַדְ Lev 11 17 — קרתהון 13 14 plur.: בקירוך „in deinen Städten“ 14 28 (19[1]); "קיר" (19[2]); so auch 14 21 (19[2]): דבקירוך — רדופין „Vorläufer“ 1 K 1 5 (23) (fehlt bei Da.) — שחפא „Seemöwe“, so auch Sabb: שַׁחְפָא; Da. nach jem.: שחפא 14 14 — שלינונא, jem. und Sabb.: "שלי — כשפר ברא „wie die Morgenröte“, so geschrieben! Is 62 1 (27).

Wegen der verschiedenen Behandlung des Geschlechtes führe ich noch an: וארי תיסגי מינך אורחא 14 24, so auch Sabb.; jem.: יסגי — דין בעירא 14 4; jem.: דא בעירא. —

Pronomina, Numeralia, Partikeln.

a) Personalpronomina: אנא, „ich“ 10 10 2 S 24 17 (23) האנא „siehe ich“ Jer 20 4 (25).

את „du" 14 2 1 K 1 6 (23) את (fem.) 1 K 1 14 (23) ואת Ez 16 61 (32).

אתון „ihr" 11 11 אינון „sie" 14 7 2 S 24 17 אינין (fem.) 10 9 u. s. w.

Übersicht über die Nominalsuffixe.

Am Singular.

Singular *1*: נפשי Is 61 10 (27) דאלהי Is 61 10 (27)

2 m: בחובך Hos 14 2 (27) תוקפך 9 26 ליבך 10 12 פרנסך Jer 22 22 (25) auffallend ist בדרעך 9 29; man sollte ך erwarten.

2 f: זכותיך יקריך Is 62 2 (27) דבביך Is 62 5 (27) בנויך Is 62 5 (27) אורחתיך Ez 16 61 (32)

3 m: ולדחלתיה 10 20 ברויה 1 K 1 6 (23) ביגנוניה Is 61 10 (27) עיניה 28 54.

3 f. צימחה Is 61 11 תושבחתה Is 61 11 (27)

Plural *2 m*: חובתכון 9 18 יתכון 9 16

3 m קרתהון 13 14

3 f: ענהין Ex 2 17 (6)

Am Plural.

Singular *1*: ידי (P) 9 15 לקדמי 10 1 לפיקודי 11 13

2 m: עינך 28 32 דימעך 28 4 לעבדך 9 27

2 f: פיתגמכי 1 K 1 14 (23) בנך Is 62 5 (27) עליך Is 62 5 (27) עבורך Is 62 8 (27)

3 m: בילבושוהי Is 61 10 (27) כורסוהי 1 K 3 6 (23) פיקודוהי 11 1

3 f: דזרועהא Is 61 11 (27) בתיקונה Is 61 10 (27) איתהא Lev 11 26 (13)

Plural *1*: לבבנא Jos 22 24 (20) בתרנא Jos 22 27 (20) בעלותנא Jos 22 27 (20)

2 m: לעיניכון 9 17 *3 m*: ובנבילתהון 14 8 בבניהון בתריהון 10 15.

Demonstrativpronomina.

ההוא 9 20 2 S 24 18 (23) Jer 20 16 (25) Jer 18 8 (28) und so stets! fem.: ההיא 9 19.

Numeralia.

בשבעין 10 22, wie im Hebräischen; Ed. Sabb.: שַׁבְעָה; עסרה 10 4, Ed. Sabb.: עַשְׂרָה, עַשְׂרִין. —

Partikeln.

Von Adverbien vgl.: מיסת „genug" 2 S 24 16 (23) בפריע „eilend" 9 16. לא כין „nicht so!" 1 K 3 22 (23).

Präpositionen: auffallend ist das geschärfte ר in מירקם גיאה 9 23; vgl. daneben מירישא 11 12. — בגללהון (jem.: "לל") — לקביל Is 61 11 (27). — קדם Jer 20 13 (25) 2 S 24 17 (23), in 19 meist קדם; doch 10 12 sm: קדם; מן קודם Jos 22 25 (20), mit Suff.: קדמי Is 62 6 (27) לקדמי 10 1 קדמוהי Is 62 7 (27) "קו Jos 22 22 (20) קדמוהי 9 18 10 12.

Konjunktionen: ארי Is 61 10 (27) und oft; in den Hss mit einfacher Punktation ארי, wenn es überhaupt punktiert ist. אילהין 10 12, vgl. die Masora dazu, Landauer S. 11 oben. —

Interjektionen: לוי „o daß doch!" Jer 20 17 (25) וי „wehe" Jer 23 1 (25).

Verzeichnis der Textproben.

1. Gn $17_{19\ 20}$ mit Targum nach Cambr B 4_2.
2. Gn 21_{23} mit Targum nach Cambr B 4_4.
3. Gn $22_{1\ 2}$ mit Targum nach Cambr A 39_7.
4. Gn 41_{34-36} nach Cambr A 39_8.
5. Ex 2_{4-6} nach Cambr A 39_6.
6. Ex $2_{17\ 22\ 23}$ mit Targum nach Cambr B 4_3.

7a. Ex 8_{16-20} nach Cambr A 38_1.
 b. Nu 18_{14-21} nach Cambr A 38_{12}.
 c. Dt 2_{25-30} nach Cambr A 38_{11}.

8. Ex 13_{9-15} 16_{1-5} nach Cambr A 38_2.
9. Ex 33_{1-3} mit Targum nach Cambr B 4_{10}.
10. Ex 37_{21-26} nach Cambr A 38_{13}.
11. Ex 40_{7-17} mit Targum nach Cambr B 4_{12}.
12. Lev 4_{17-19} mit Targum nach Cambr B 4_{13}.
13. Lev 11_{22-26} mit Targum nach Cambr B 4_{16}.
14. Nu 10_{33}—11_6 nach Cambr A 38_{10}.
15. Nu 26_{7-18} nach Oxford Ms heb. d 49_2 (Tafel 13).
16. Nu 33_{1-3} nach Cambr A 39_5.
17. Nu 35_{25}—36_4 mit Targum (fragm.) nach Cambr B 4_{20}.
18. Dt $2_{19-24\ 29}$ mit Targum nach Cambr B 4_{14}.

19a. Dt 9_{15-29} 1) Hebräisch nach Oxford Ms heb. d 26_2.
 2) Targum nach Oxford Ms heb. d 26_2.
 3) Targum in jemenischer Überlieferung.
 b. Dt 10_1—11_{16} Targum nach Oxford, Ms heb. d 26_2.
 c. Dt 14_{3-21} mit Targum nach Oxford, Ms heb. d 26_2 (Tafel 3).

20a. Jos 22_{22-30} mit Targum nach Cambr B 4_{23}.
 b. Ri 1_{24}—2_1 mit Targum nach Cambr B 4_{23} (Tafel 6).

21. Ri 7_{2-6} nach Oxford, Ms heb. e 30_9.

22a. Ri 17_1—18_1 nach Cambr A 38_7.
 b. 1 S 9_{26}—10_{27} nach Oxford Ms heb. d 49_3 (Tafel 4).

23. 2 S 24_{16}—1 K 1_{15} mit Targum nach Cambr B 4_{24}.

24a. Is 49_{22}—51_{14} nach Oxford Ms heb. d 64_1.
 b. Ez 34_{16}—35_{15} nach Oxford Ms heb. d 64_1 (Tafel 5).

25. Jer 20_2—21_1 mit Targum nach Oxford Ms heb. d 64_2.
26. Hafṭaren mit Targum nach Cambr B 15_3. a. 1 S $1_{1\ 2}$. b. Jer $31_{15-17\ 19\ 20}$ c. Is 57_{14-18}.
27. Hafṭaren nach Cambr B 15_1. a. Is 61_{10}—62_9 mit Targum (Tafel 7). (Is 62_9 nach Cod. Petr. Bab.) b. Hos $14_{2\ 3}$ mit Targum.

28. Jer 18_{7-15} 23_{36}—24_{2} (fragm.) mit Targum nach Cambr B 4_{25}.
29. Jer 21_{1-7} mit Targum nach Oxford Ms heb. c 1_{13}.
30. Jer 5_{22}—6_{9} mit Targum nach Cambr B 4_{26}.
31. Is 65_{11-22} nach Cambr A 38_{9}.
32. Ez 16_{61}—17_{16} mit Targum nach Petersburg Firk II 1545 (Tafel 12).
    (Ez $16_{62\ 63}$ nach Cod. Petr. Bab.)
33. Ez 12_{13}—13_{8} mit Targum nach Petersburg Firk II 1544 (Tafel 16).
    (Ez 12_{14-16} nach Cod. Petr. Bab.)
34. Ru 2_{9-17} nach Cambr A 39_{19}.
35. Psalmen: a. Ps 22_{15}—25_{17} nach Oxford Ms heb. d 37_{15} (Tafel 10).
    b. Ps 22_{13}—23_{2} 24_{2}—25_{12} nach Cambr A 38_{3} (unvollständig).
    c. Ps 23 25_{1-11} nach Berlin Ms or qu 680.
36. Ps 90 nach London Ms or 2373.
37. Ps 33_{16}—35_{4} nach Oxford Ms heb. b 4_{14} (Tafel 8).
38. Job 40_{6-32}. a. Job 40_{6-32} nach Petersburg Firk II 5 (Tafel 15).
    b. Job 40_{6-32} nach Berlin Ms or qu 680.
    c. Job 40_{6-32} nach London Ms or 2373.
    d. Job $40_{10-15\ 28}$—41_{1} nach Cambr A 39_{12}.
39. Job 37 38. a. Job 37_{12}—38_{36} nach Cambr A 39_{20} (Tafel 9).
    b. Job 37_{12}—38_{15} nach Berlin Ms or qu 680 (Tafel 2).
    c. Job 38_{1-10} nach Petersburg Firk II 5 (Tafel 15).
40. Job 4—6. a. Job 4—6 nach Petersburg Firk II 1546 (Tafel 1).
    b. Job 4_{1}—5_{22} 6_{17-30} nach Berlin Ms or qu 680.
    c. Job 6 nach London Ms or 2373.
41. Ps 10_{13-18} 12_{1-7} nach Cambr A 39_{12}.
42. Job 15. a. Job $15_{4-6\ 22-24}$ nach Cambr A 39_{12}.
    b. Job $15_{4-6\ 22-24}$ nach Berlin Ms or qu 680.
43. Thr 1 2. a. Thr 1_{22}—2_{15} nach Cambr A 39_{18}.
    b. Thr 1_{22}—2_{15} nach Berlin or qu 680.
44. Dan 2_{36-49} nach Berlin Ms or qu 680.
45a. Esther 3_{13-15} nach Cambr A 38_{14}.
    b. Esther 3_{13-15} nach Berlin or qu 680.
46. Neh 8_{5-9} nach Cambr A 39_{16}.
47. Neh 7_{58-62} nach Cambr A 39_{17}.
48. 1 Chr 3—7. a. 1 Chr 3_{15}—4_{26} 6_{35}—7_{2} nach Cambr A 38_{15}.
    b. 1 Chr 3_{15}—4_{24} nach Berlin Ms or qu 680.
49. 1 Chr 5_{23-26} nach Cambr A 29_{15}.
50. 2 Chr 1—3. a. 2 Chr 1_{1}—3_{10} nach Petersburg Firk II 1547 (Tafel 14).
    b. 2 Chr 3_{1-8} nach Berlin Ms or qu 680.
51. 2 Chr 6_{34-41} nach Cambr A 38_{16}.
52. 2 Chr 18 19. a. 2 Chr 18_{26}—19_{9} nach Cambr A 39_{14}.
    b. 2 Chr 18_{26-34} nach Berlin Ms or qu 680.

Verzeichnis der Lichtdrucktafeln.

Verzeichnis der Handschriften.

Berlin, Ms or qu 680. Tafel 2. No. 35c 38b 39b 40b 43b 44 45b 48b 50b 52b. S. V XXI XXVII 49 51 f 58 63 69 f 79 81 82 85 f 93 95 133 137 140 143 146 147 149 152 153 177 205.

Halle, Bibl. der DMG, Cod. Socini 84. S. 13 15 111.

Karlsruhe, Ms Durlach 55 (Cod. Reuchlinianus) S. XVI 127 207.

London, Brit. Mus.	Add.	9404	S. XVI.
	Add.	21161	S. XVI.
	or	1467	S. XVII XXIII f 13 15 110 206 213 f 215 f.
	or	2363	S. XVII XXIII f 13 15 110 206 213 f 215 f.
	or	2373	No. 36 38c 40c. S. XVII XXIV 54 59 73 134 137 143.
	or	4445	S. 175 178

Cambridge, University Library. Taylor-Schechter Collection.

A 38_1		No. 7a.	S. 3 103 f.
2		No. 8.	S. 4 105.
3		No. 35b.	S. 51 f 132.
7		No. 22.	S. 22 116.
9		No. 31.	S. 43 128.
10		No. 14.	S. 8 107.
11		No. 7c.	S. 4 103 f.
12		No. 7b.	S. 3 103 f.
13		No. 10.	S. 5 106
14		No. 45a.	S. 82 147.
15	Tafel 11	No. 48a.	S. 83 ff. 148 f.
16		No. 51.	S. 93 f 152.

Cambr A 39_5	No. 16.	S. 9 108.
6	No. 5.	S. 2 103.
7	No. 3.	S. 1 102.
8	No. 4.	S. 1 102.
9	No. 24.	S. 118 ff.
12	No. 38d. 41. 42a.	S. 59 77 78 137 f. 145.
13	No. 35a.	S. 131.
14	No. 52a.	S. 94 f. 153.
15	No. 49.	S. 89 150.

Cod. Firk II 5. Tafel 15. No. 38a 39c. S. XXII XXVI 58 64 136 ff 140.

Cod. Firk II 1543 S. XXII.
1544 Tafel 16a. No. 33. S. XXII f 46 ff 129.
1545 Tafel 12. No. 32. S. XXII f 44 ff 128.
1546 Tafel 1. No. 40a. S. XXII f 67 f 141 ff.
1547 Tafel 14. No. 50a. S. XXII 89 ff 151.
1549 Tafel 16b. S. XXII.

Parma, Kgl. Bibliothek. Cod. de Rossi 7. S. 205 210.
12. S. 205.

Mailand, Ambrosiana. Cod. R 10. S. 210.

Namen- und Sachregister.

---

[1] Oben S. 209, Zeile 29 lies דאיק.

Inhaltsübersicht.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.



5,5

אם מעשהו יטהר גבר ס
ובמלאכיו ישים תהלה ס
אשר בעפר יסודם
מבקר לערב יכתו
הלא נסע יתרם בם
קרא נא היש עונך
כי לאויל יהרג כעש
אני ראיתי אויל משריש
ירחקו בניו מישע
אשר קצירו רעב יאכל
וישאף צמים חילם ס
ומארץ לא יצמח עמל
[illegible] נוה ס

וישאף

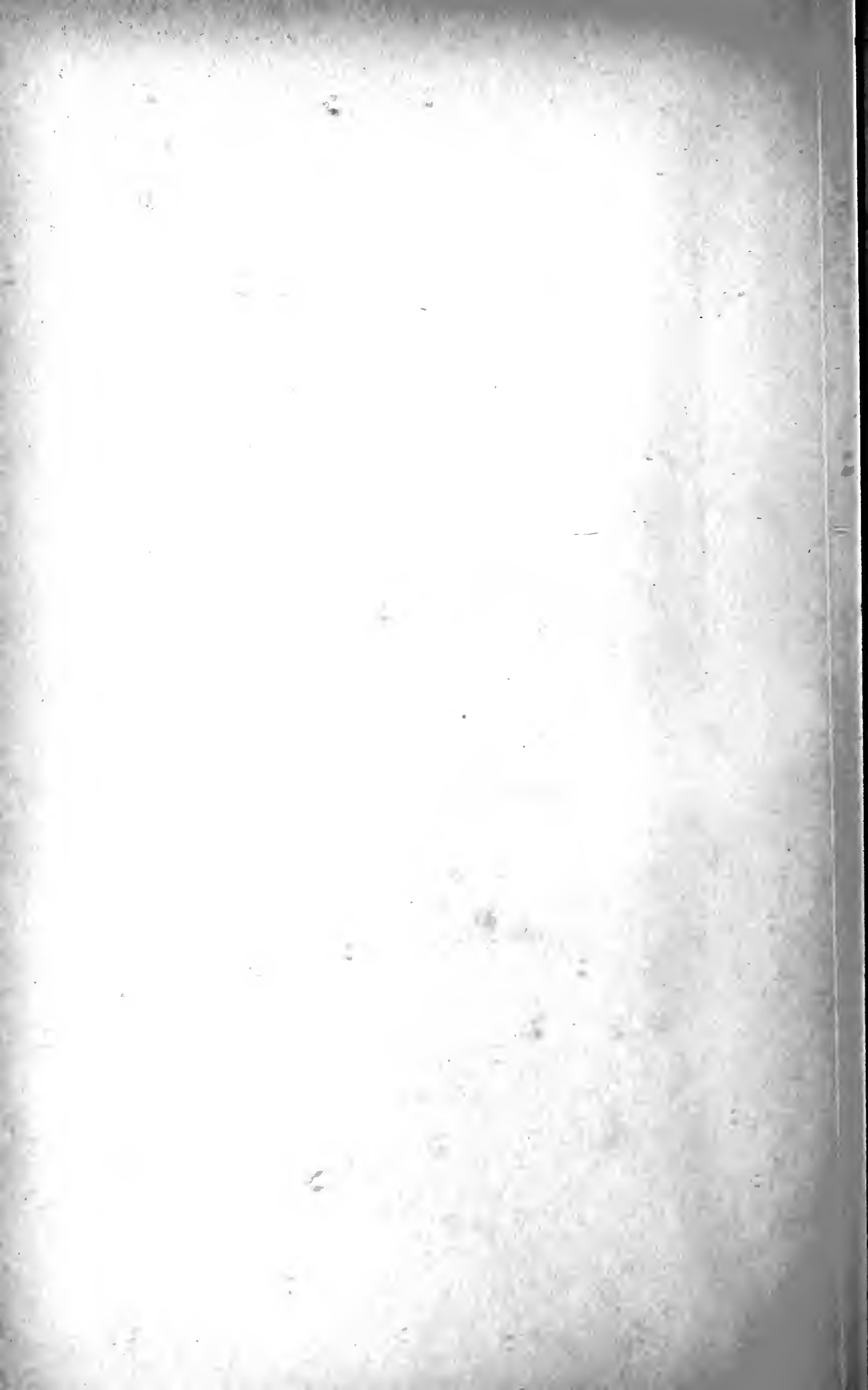
4,18

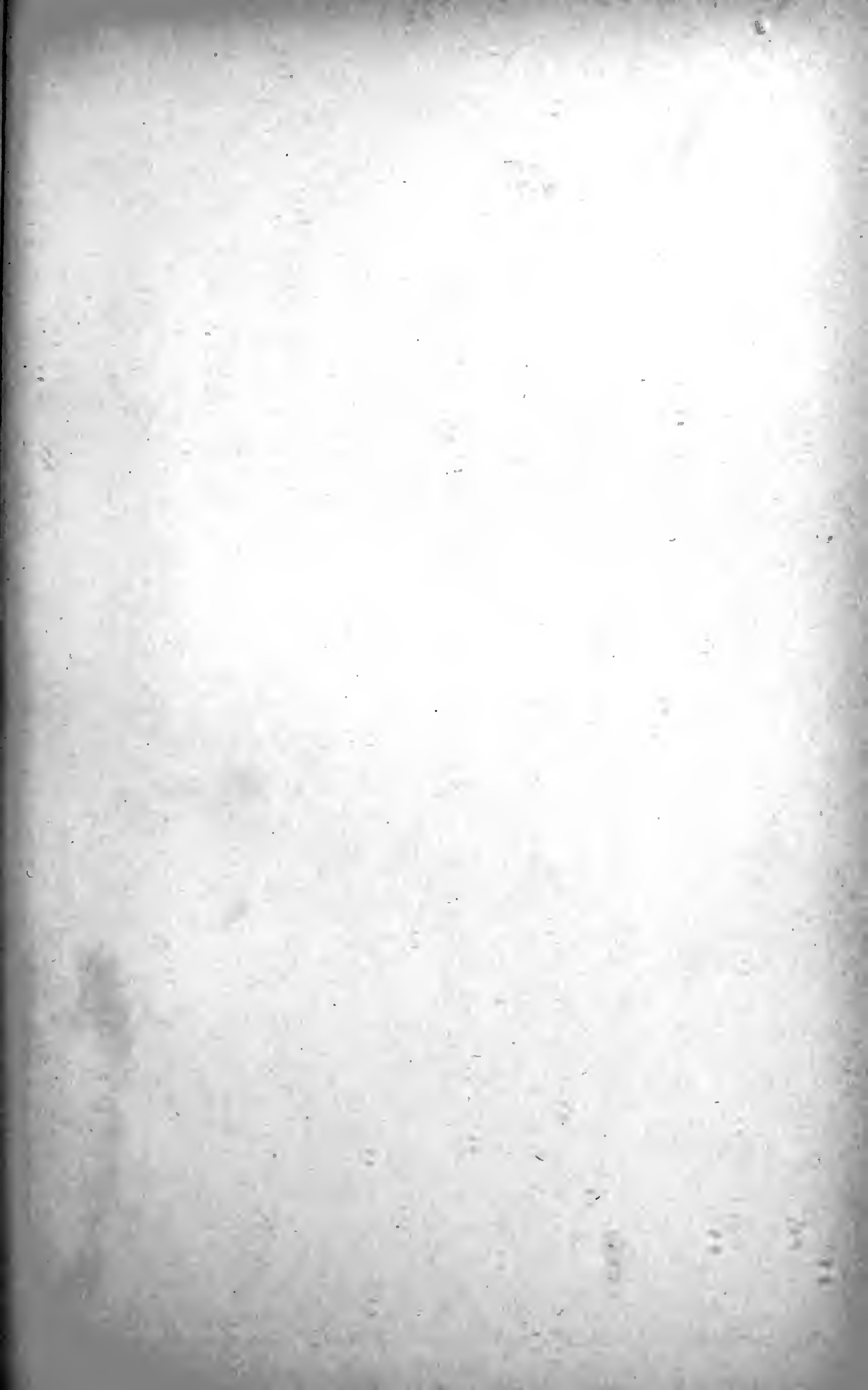
הן בעבדיו לא [illegible]
אף שכני בתי חמר
[illegible] דכאום לפני עש
מבלי משים לנצח [illegible]
ימותו ולא בחכמה
ומי מקדשים תפנה
[illegible] מית קנאה
[illegible] תאם ס
[illegible]
ואל מצנים יקחהו
כי לא יצא מעפר
כי אדם לעמל
אולם אני אדרש אל אל

ואל אלהים אשים דברתי ◦
נפלאות עד אין מספר ◦
ושלח מים על פני חוצות ◦
וקדרים שגבו ישע ◦
ולא תעשנה ידיהם תשיה ◦
ועצת נפתלים נמהרה ◦
וכלילה ימששו בצהרים ◦
ומיד חזק אביון ◦
ועלתה קפצה פיה ◦
ומוסר שדי אל תמאס ◦
ימחץ וידו תרפינה ◦

עשה גדלות ואין ח[קר]
הנתן מטר על פני ארץ
לשום שפלים למרום
מפר מחשבות ערומים
לכד חכמים בערמם
יומם יפגשו
ויושע מחרב מפ[יהם]
ותהי לדל תק[וה]
הנה אשרי אנוש
כי תמא י[...]
בשש

Petersburg Ms. Firk. II 1546. Job $4_{17} - 5_{19}$.





אשר בגדיך חמים | בהשקט ארץ מדרום

תרקיע עמו לשחקים | חזקים כראי מוצק

הודיענו מה נאמר לו | לא נערך מפני חשך

היספר לו כי אדבר | אם אמר איש כי יבלע

ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים | ורוח עברה ותטהרם

מצפון זהב יאתה | על אלוה נורא הוד

שדי לא מצאנהו | שגיא כח

ומשפט ורב צדקה | לא יענה

לכן יראוהו אנשים | לא יראה כל חכמי לב

לח

ויען יהוה את איוב מן הסערה ויאמר

מי זה מחשיך עצה במלין | בלי דעת

אזר נא כגבר חלציך | ואשאלך והודיעני

מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו: או מי ירה אבן פנתה

ברן יחד כוכבי בקר — ויריעו כל בני אלהים

ויסך בדלתים ים — בגיחו מרחם יצא

בשומי ענן לבשו — וערפל חתלתו

ואשבר עליו חקי — ואשים בריח ודלתים

ואמר עד פה תבוא ולא תסיף — ופא ישית בגאון גליך

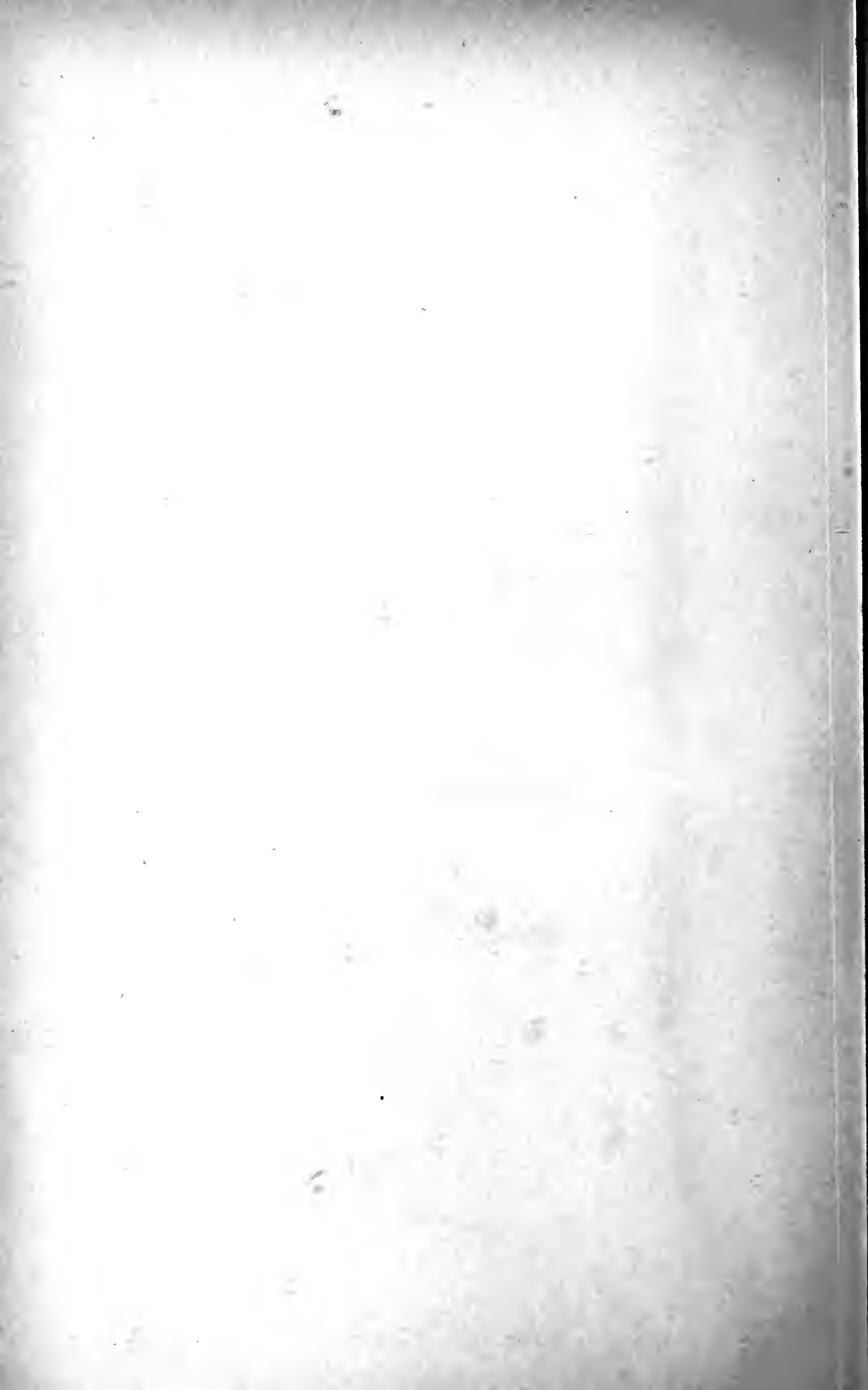
המימיך צוית בקר — ידעת השחר מקמו

לאחז בכנפות הארץ — וינערו רשעים ממנה

תתהפך כחמר חותם — ויתיצבו כמו לבוש

וימנע מרשעים אורם

Berlin Ms. or. qu. 680. Job 37_{17}—38_{15}.





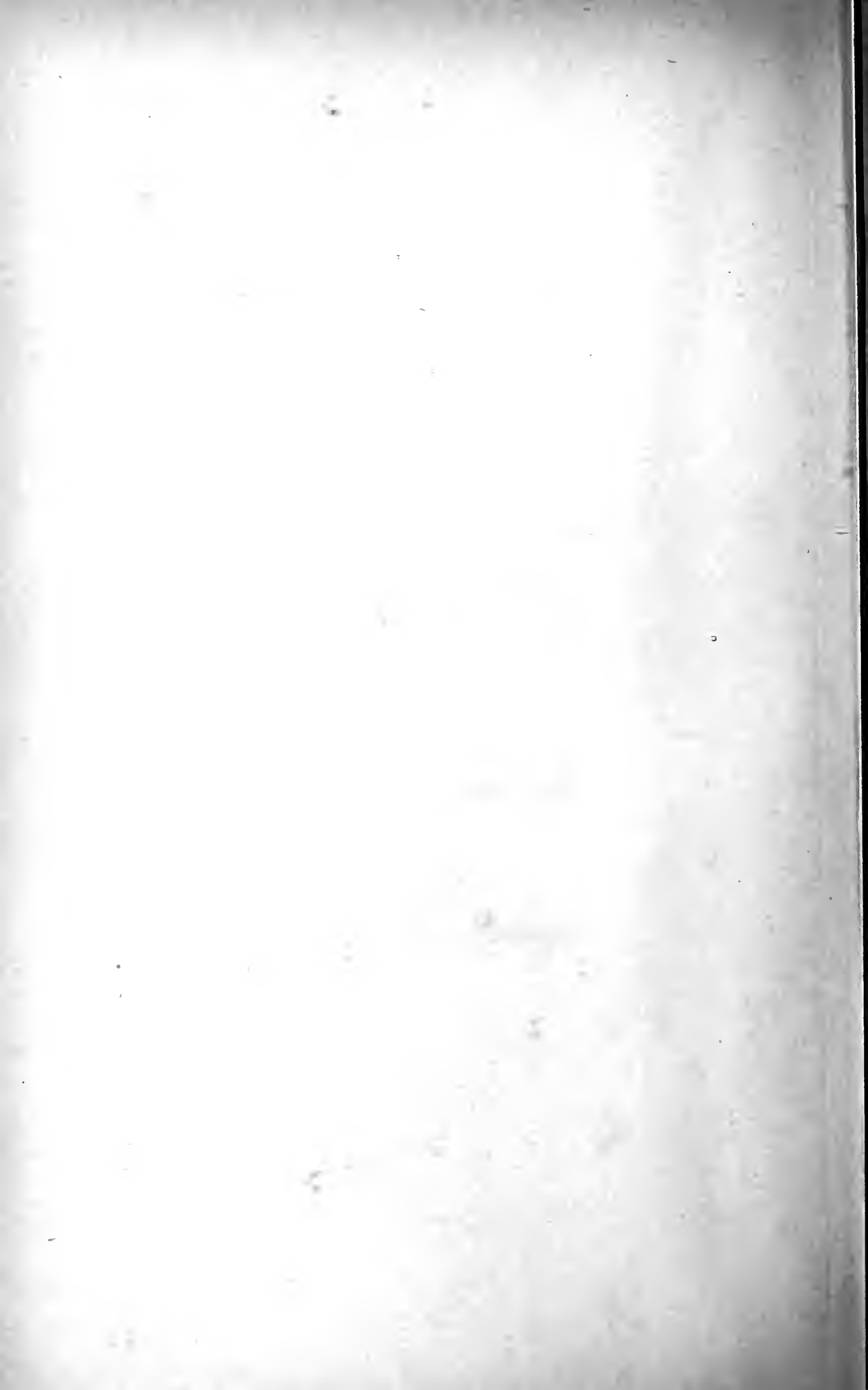
דרחלין וגדיין דעיזין איל וצבי ..
ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר
אילא וטביא ויחמורא ויעלא ..
ורימא ותורבלא ודיצא כל בהמה
מפרסת ושסעת שסע שתי פרסות
מעלת גרה בבהמה אתה תאכלו כל
בעירא דיסדקא פרסתא ומטולפן
טולפין תרתין פרסתה מסקא
פשרא בבעירא יתה תיכלון
אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה
וממפריסי הפרסה השסועה את
הגמל ואת הארנבת ואת השפן

לא תיקרבון את זה תאכלו
מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר
וקשקשת תאכלו ית דין תיכלון
מכל דבמיא כל דליה ציצין וקלפין
תיכלון וכל אשר אין לו סנפיר
וקשקשת לא תאכלו טמא הוא
לכם וכל דלית ליה ציצין וקלפין
לא תיכלון מסאב הוא לכון כל
צפור טהרה תאכלו כל צפר דכי
תיכלון וזה אשר לא תאכלו מהם
הנשר והפרס והעזניה ודין דלא
תיכלון מינהון נשרא ועור ועזיא

כי מעלה גרה המה ופרסה ·· לא
הפריסו טמאים הם לכם ברם ית
דין לא תיכלון ממסקי פשרא
ומסדיקי פרסתא מטולפי ·· טלפיא
ית גמלא וית ארנבא וית טפזא
ארי מסקי פשרא אינון ופרסתהון
לא סדיקא מסאבין אינון לכון ○
ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא
ולא גרה טמא הוא לכם מבשרם לא
תאכלו ובנבלתם לא תגעו ·· וית
חזירא ארי סדיק פרסתא הוא
ולא פשר מסאב הוא לכון ····
מבסרהון לא תכלון ובנבילתהון

והראה ואת האיה והדיה למינה ובת
כנפא וטרפיתא ודיתא לזנה ואת
כל ערב למינו וית כל עורבא לזנוה
ואת בת היענה ואת התחמס ואת
השחף ואת הנץ למינהו וית בת
נעמיתא וציצא וציפר שחפא ונצא
לזנוהי ואת הכוס ואת הינשוף ··
והתנשמת קדיא וקיפופא ובותא
והקאת ואת הרחמה ואת השלך ··
וקתא ויריקרוקא ושלונא והחסידה
והאנפה למינה והדוכיפת והעטלף
וחוריתא ואיבו לזנה ונגר טורא
ועטליפא וכל שרץ העוף טמא הוא

Oxford Ms. heb. d 26_2. Dt $14_4—_{19}$ m. T.

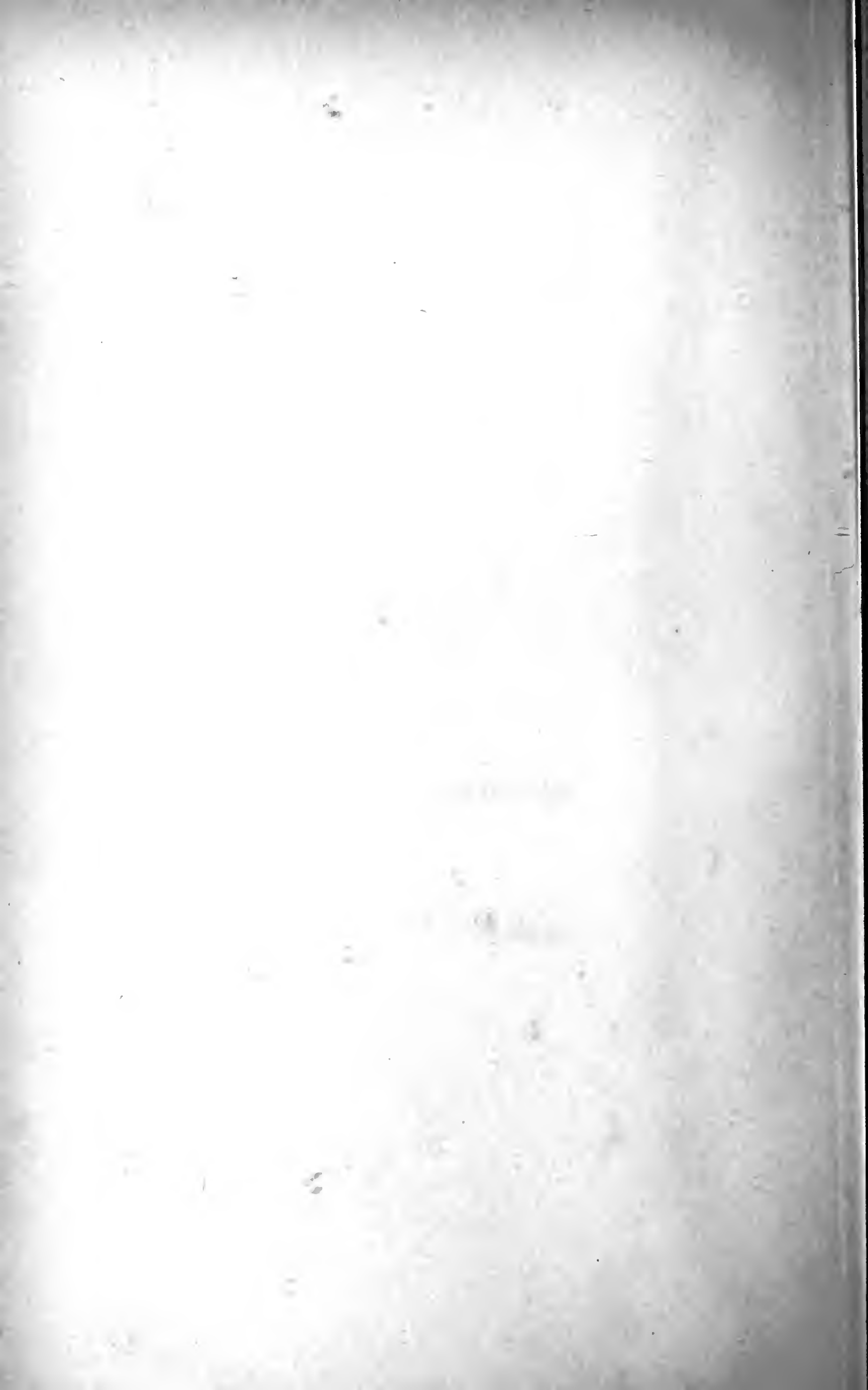




ויקם שאול ויצאו שניהם הוא ושמואל החוצה: המה יורדים בקצה העיר
ושמואל אמר אל שאול אמר לנער ויעבר לפנינו ויעבר ואתה עמד כיום
ואשמיעך את דבר אלהים:
ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך
יהוה על נחלתו לנגיד: בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קברת רחל
בגבול בנימן בצלצח ואמרו אליך נמצאו האתנות אשר הלכת לבקש והנה נטש
אביך את דברי האתנות ודאג לכם לאמר מה אעשה לבני: וחלפת משם והלאה ובאת
עד אלון תבור ומצאוך שם שלשה אנשים עלים אל האלהים בית אל אחד נשא
שלשה גדיים ואחד נשא שלשת ככרות לחם ואחד נשא נבל יין: ושאלו לך ל
לשלום ונתנו לך שתי לחם ולקחת מידם: אחר כן תבא גבעת אלהים אשר שם נצבי
פלשתים ויהי כבאך שם העיר ופגעת חבל נביאים ירדים מהבמה ולפניהם נבל
ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים: וצלחה עליך רוח יהוה והתנבית עמם

ו[illegible]ך כי האלהים עמך: וירדת לפנ הגלגל והנה אנכי יורד אליך להעלות עלות ולזבח
זבחי שולמים שבעת ימים תוחל עד בואי אליך והודעתי לך את אשר תעשה:
והיה כהפנותו שכמו ללכת מעם שמואל ויהפך לו אלהים לב אחר ויבאו כל
האותות האלה ביום ההוא:
ויבאו שם הגבעתה והנה חבל נבאים לקראתו ותצלח עליו רוח אלהים ויתנבא
בתוכם: ויהי כל יודעו מאתמול שלשום ויראו והנה עם נבאים נבא
ויאמר העם איש אל רעהו מה זה היה לבן קיש הגם שאול בנבאים
ויען איש משם ויאמר ומי אביהם על כן היתה למשל הגם שאול בנביאים:
ויכל מהתנבות ויבא הבמה: ויאמר דוד שאול אליו ואל נערו אן הלכתם ויאמר
לבקש את האתנות ונראה כי אין ונבוא אל שמואל: ויאמר [illegible] הגידה
נא לי מה אמר לכם שמואל: ויאמר שאול אל דודו הג[illegible]ע כי נמצאו

Oxford Ms. heb. d 49_3. 1 Sam 9_{26}—10_{16}.





ואת החזקה אשמיד ארענה
במשפט ואתנה צאני כה
אמר אדני יהוה הנני שפט
בין שה לשה לאולים ולעתודים
המעט מכם המרעה הטוב תרעו
ויתר מרעיכם תרמסו ברגליכם
ומשקע מים תשתו ואת
הנותרים ברגליכם תרפשון
וצאני מרמס רגליכם תרעינה
ומרפש רגליכם תשתינה
לכן כה אמר אדני יהוה אליהם
הנני אני ושפטתי בין שה בריה
ובין שה רזה יען בצד ובכתף

וישנו ביערים ונתתי או
וסביבות גבעתי ברכה והו
הגשם בעתו גשמי ברכה יהיו
ונתן עץ השדה את פריו והארץ
תתן יבולה והיו על אדמתם
לבטח וידעו כי אני יהוה
בשברי את מטות עלם והצלתם
מיד העבדים בהם ולא יהיו
עוד בז לגוים וחית הארץ לא
תאכלם וישבו לבטח ואין
מחריד והקמתי להם מטע
לשם ולא יהיו עוד אספי רעב
בארץ ולא ישאו עוד כלמת

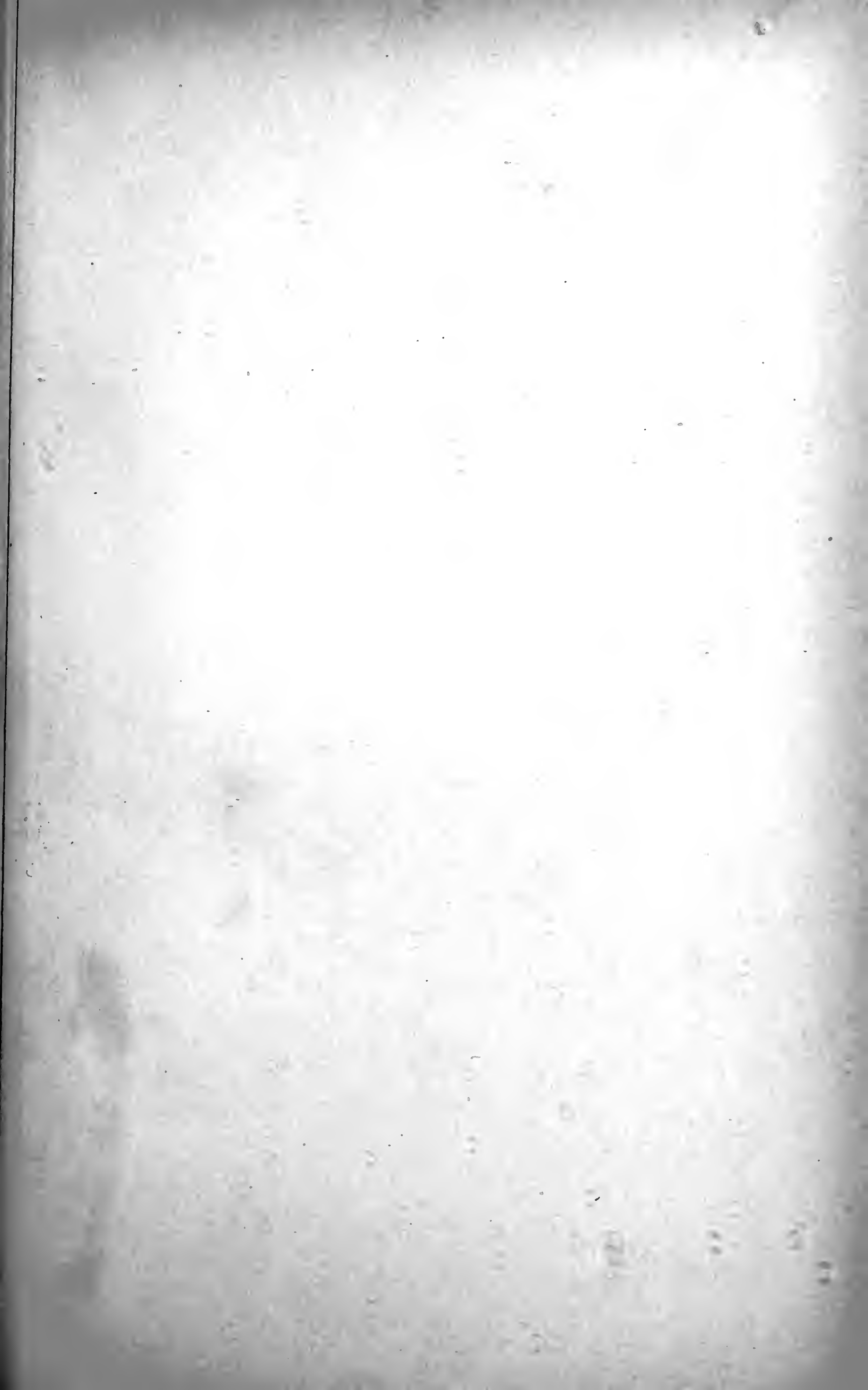
הנחלות עד אשר הפיצותם
אותנה אל החוצה והושעתי
לצאני ולא תהיינה עוד לבז
ושפטתי בין שה לשה והקמתי
עליהם רעה אחד ורעה אתהן
את עבדי דויד הוא ירעה אותם
והוא יהיה להן לרעה ואני
הוה אהיה להן לאלהים
ועבדי דוד נשוא בתוכם אני
יהוה דברתי וכרתי להם ברית
שלום והשבתי חיה רעה מן
הארץ וישבו במדבר לבטח

אלהיהם אתם והמה עמי בית
ישראל נאם אדני יהוה ואתן
צאני צאן מרעיתי אדם
אתם אני אלהיכם נאם אדני
יהוה
ויהי דבר יהוה אלי לאמר
בן אדם שים פניך על הר
שעיר והנבא עליו ואמרת
לו כה אמר אדני יהוה הנני
אליך הר שעיר ונטיתי ידי
עליך ונתתיך שממה ומשמה
עריך חרבה ואתה שממה (אשים)

Ms. Heb. d 64. fol. 3A

Oxford Ms. heb. d 64_1. Ez 34_{16}—35_4.



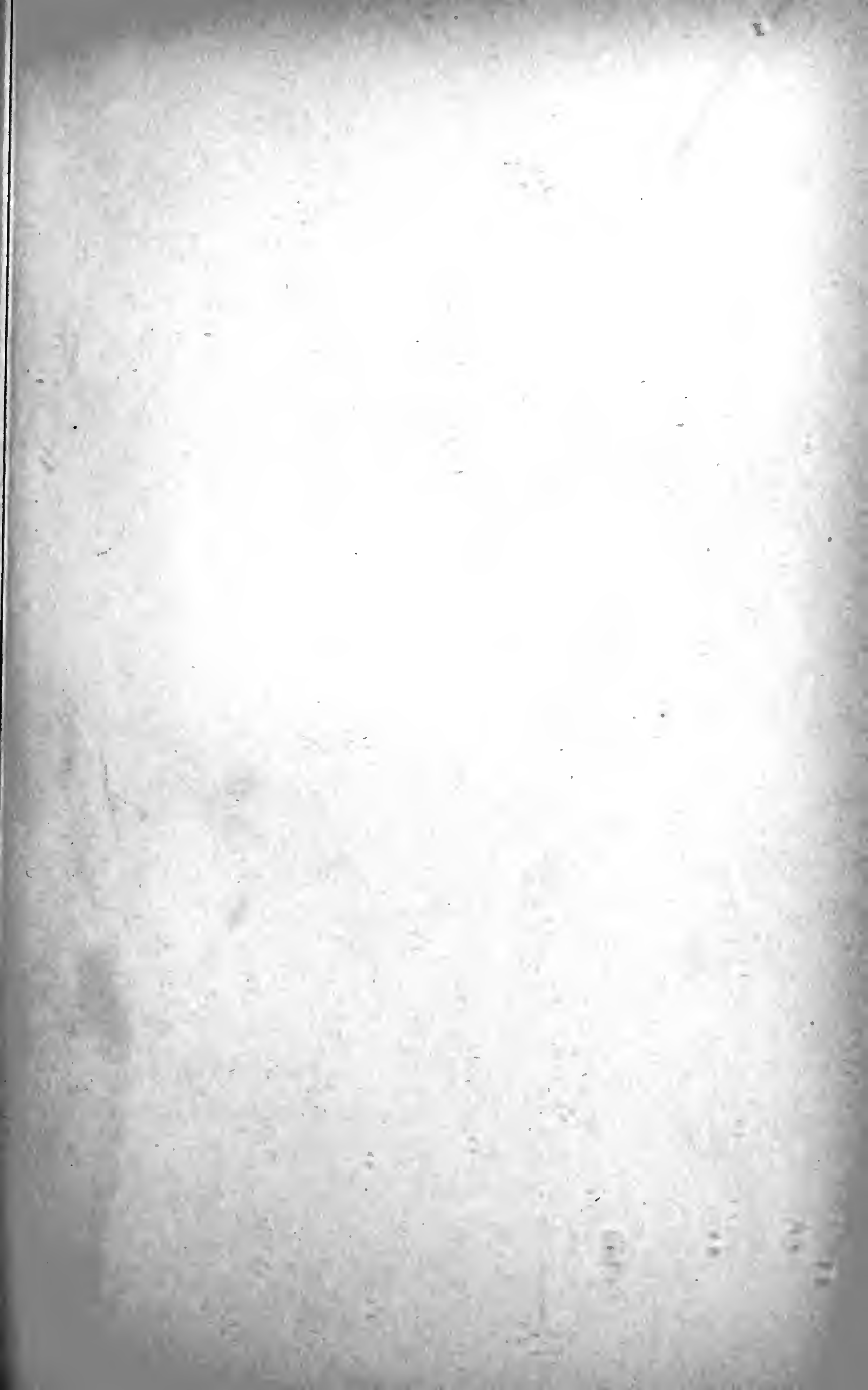


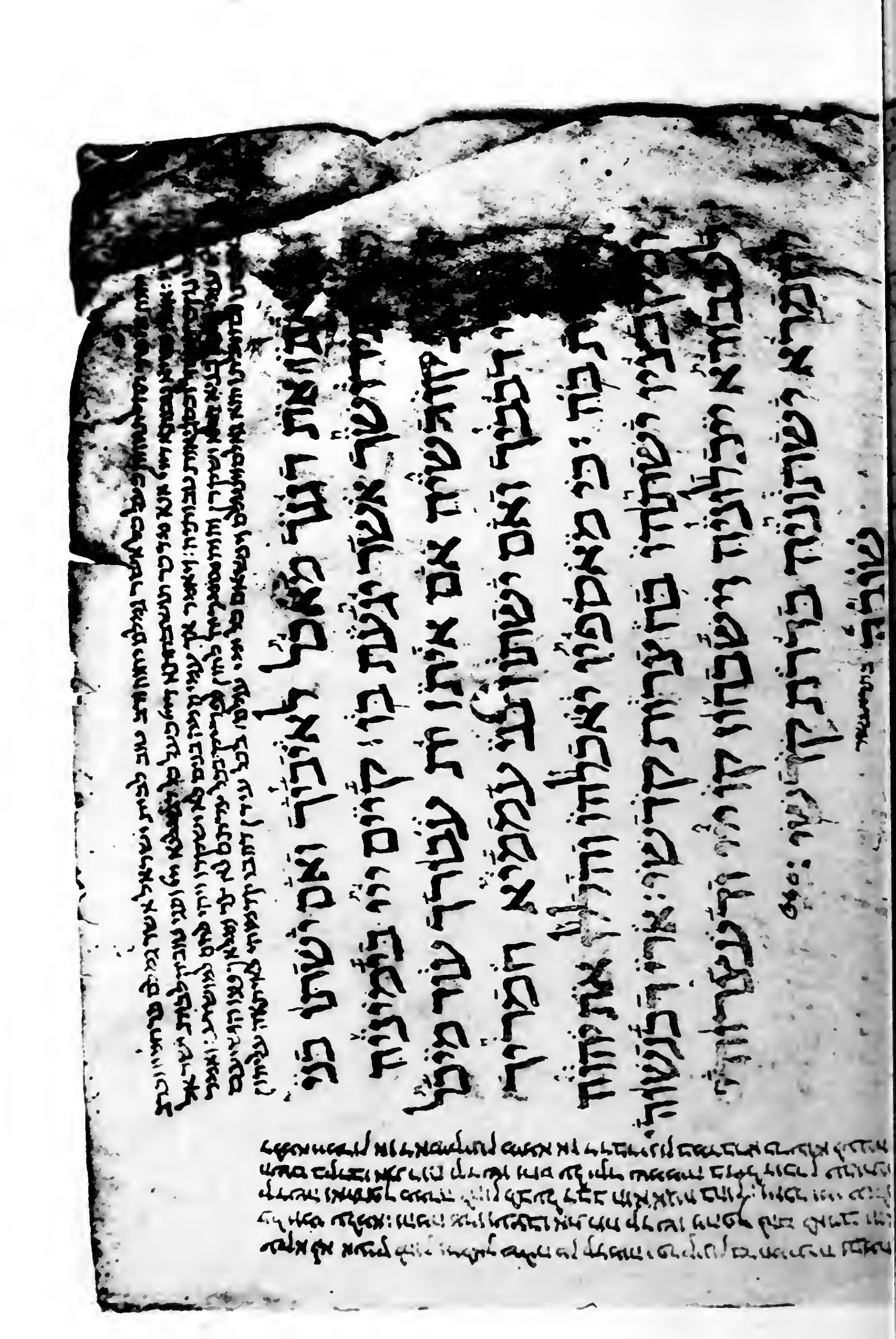
ודתבי קטרון וית יתבי נהלל
ויתיבו כנענאי ביניהון והוו
למסקי מסין:
אשר לא הוריש את ישבי
עכו ואת יושבי צידון ואת
אחלב ואת אכזיב ואת חלבה
ואת אפיק ואת רחב: דבית
אשר לא תריכו ית יתבי
עכו וית יתבי צידון וית
אחלב וית אכזיב וית חלבה
וית אפיק וית רחוב: וישב

תריכו ית יתבי בית שמש
וית יתבי בית ענת ויתיבו
בגו כנענאי ויתבי ארעא
ויתבי בית שמש ובית ענת
הוו להון למסקי מסין: ״
וילחצו האמרי את בני דן
ההרה כי לא נתנו לרדת
לעמק: ודחקו אמוראי
ית בני דן לטורא ארי לא
שבקונון למיחת למישרא:
ויואל האמרי לשבת בהר

Cambridge B 4_{23}. Jud 1_{30}—2_1 m. T.









שובה ישראל עד יהוה אלהיך כי כשלת בעונך
תובו ישראל לדחלתא דייי אלהך ארי
איתקלתא בחובך: קחו עמכם דברים
ושובו אל יהוה אמרו אליו כל תשא עון וקח
טוב ונשלמה פרים שפתינו קריבו
עמכון פתגמין דאוריתא

Cambridge B 15_1. Is $62_{8.9}$. Hos $14_{2.3}$ m. T.
a. R: Is 63_{7-15} m. T.





אין המלך נושע ברב חיל גבור לא ינצל ברב כח

שקר הסוס לתשועה וברב חילו לא ימלט

הנה עין יהוה אל יראיו למיחלים לחסדו

להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב

נפשנו חכתה ליהוה עזרנו ומגננו הוא

כי בו ישמח לבנו כי בשם קדשו בטחנו

יהי חסדך יהוה עלינו כאשר יחלנו לך

לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך ויגרשהו וילך

אברכה את יהוה בכל עת תמיד תהלתו בפי

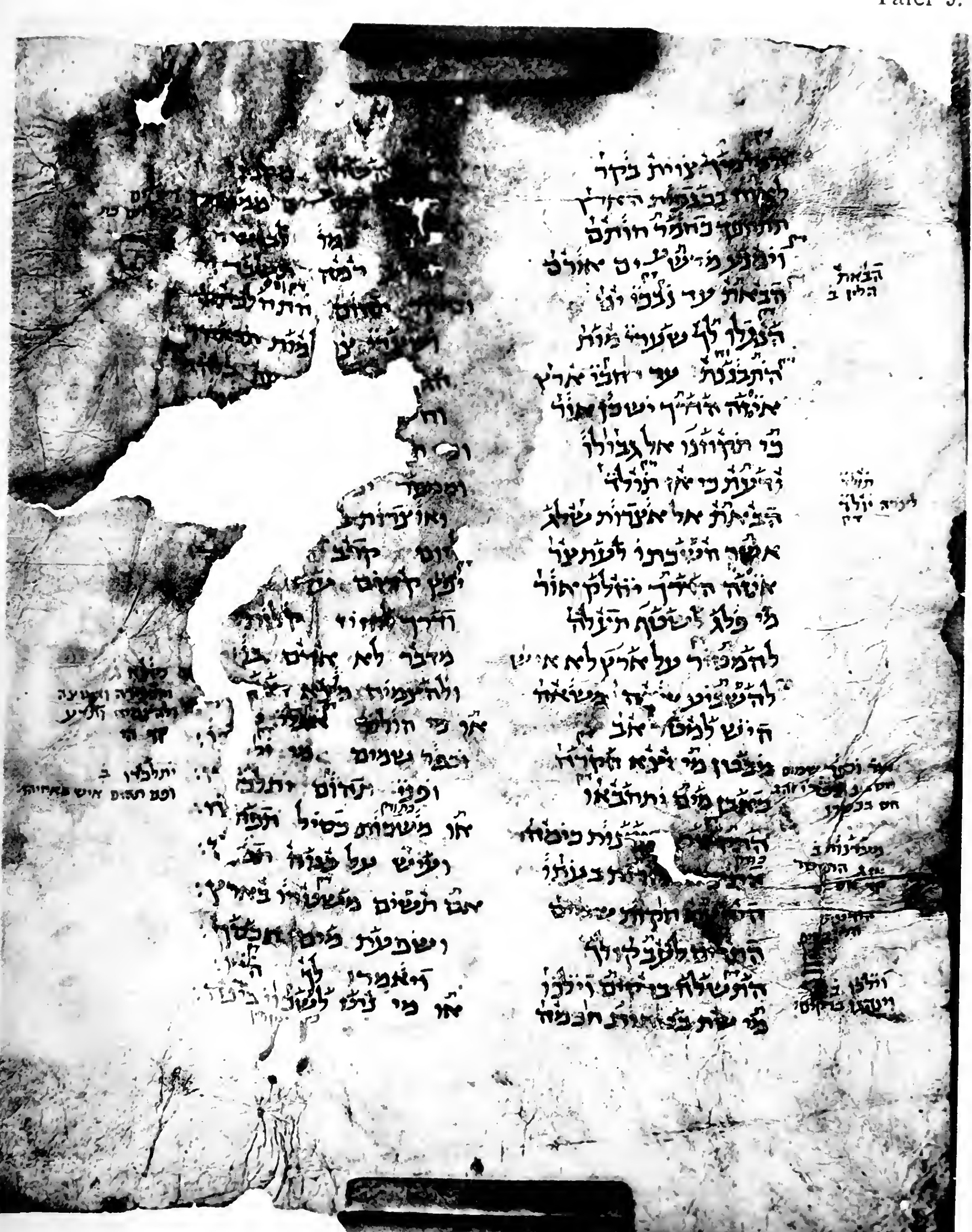
ביהוה תתהלל נפשי ישמעו ענוים וישמחו



גדלו ליהוה אתי ונרוממה שמו יחדו
דרשתי את יהוה ועני ומכל מג[illegible]תי הצילני:
הביטו אליו ונהרו ופניהם [illegible] יחפרו:
זה עני קרא ויהוה שמע ומכל צרותיו הושיעו
חנה מלאך יהוה ס[illegible]ב ליראיו [illegible]ם
טעמו וראו כי טוב יהוה אשרי הגבר יחסה בו
יראו את יהוה קדשיו כי אין מחסור ליראיו

Oxford Ms. heb. b 4_{14}. Ps 33_{16}—34_{10}.





Cambridge A 39_{20}. Job 38_{12-36}.



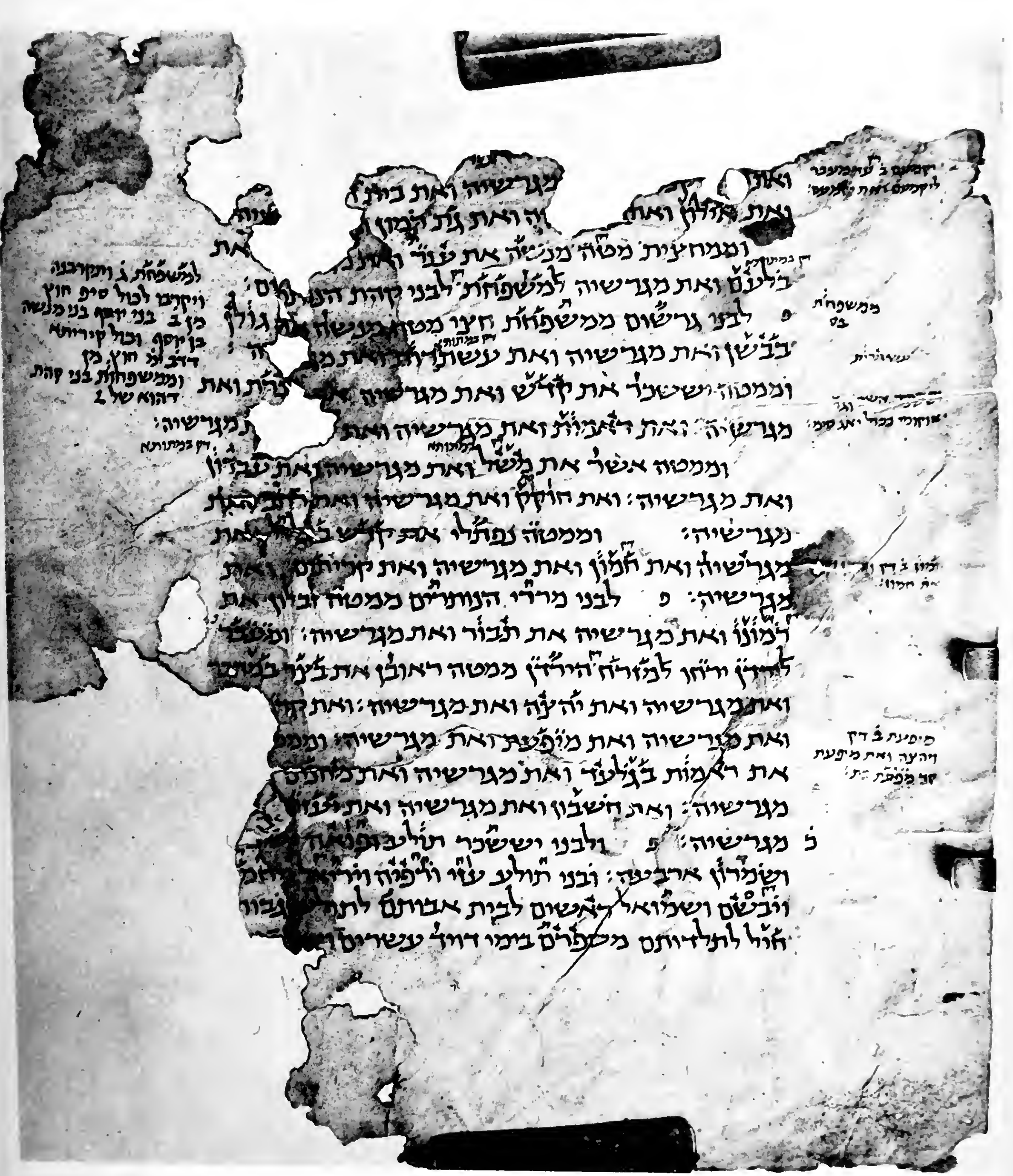
50

כה

לדוד אליך יהוה נפשי אשא
אלהי בך בטחתי אל אבושה אל יעלצו אויבי לי
גם כל קויך לא יבשו יבשו הבוגדים ריקם
דרכיך יהוה הודיעני ארחותיך למדני
הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קויתי כל היום
זכר רחמיך יהוה וחסדיך כי מעולם המה
חטאות נעורי ופשעי אל תזכר כחסדך זכר
לי אתה למען טובך יהוה טוב וישר יהוה
על כן יורה חטאים בדרך ידרך ענוים במשפט
וילמד ענוים דרכו כל ארחות יהוה חסד ואמת
לנצרי בריתו ועדתיו למען שמך יהוה
וסלחת לעוני כי רב הוא מי זה האיש ירא יהוה
יורנו בדרך יבחר נפשו בטוב תלין
וזרעו יירש ארץ סוד יהוה ליראיו ובריתו להודיעם
עיני תמיד אל יהוה כי הוא יוציא מרשת רגלי
פנה אלי וחנני כי יחיד ועני אני
צרות לבבי הרחיבו ממצוקותי הוציאני

Oxford Ms. heb. d 37_{15}. Ps 25_{1-17}.




וממחצית מטה מנשה את ענר ואת
בלעם ואת מגרשיה למשפחת לבני קהת הנותרים
לבני גרשום ממשפחת חצי מטה מנשה את גולן
בבשן ואת מגרשיה ואת עשתרות ואת מגרשיה
וממטה יששכר את קדש ואת מגרשיה את
מגרשיה ואת ראמות ואת מגרשיה ואת
וממטה אשר את משל ואת מגרשיה ואת עבדון
ואת מגרשיה ואת חוקק ואת מגרשיה ואת רחב ואת
מגרשיה וממטה נפתלי את קדש בגליל ואת
מגרשיה ואת חמון ואת מגרשיה ואת קריתים ואת
מגרשיה לבני מררי הנותרים ממטה זבולן את
רמונו ואת מגרשיה את תבור ואת מגרשיה ומעבר
לירדן ירחו למזרח הירדן ממטה ראובן את בצר במדבר
ואת מגרשיה ואת יהצה ואת מגרשיה ואת קד
ואת מגרשיה ואת מופעת ואת מגרשיה וממ
את ראמות בגלעד ואת מגרשיה ואת מחנים
מגרשיה ואת חשבון ואת מגרשיה ואת יעזר
מגרשיה ולבני יששכר תולע ופואה
ושמרון ארבעה ובני תולע עזי ורפיה ויריאל ויחמי
ויבשם ושמואל ראשים לבית אבותם לתולע גבורי
חיל לתלדותם מספרם בימי דויד עשרים ו

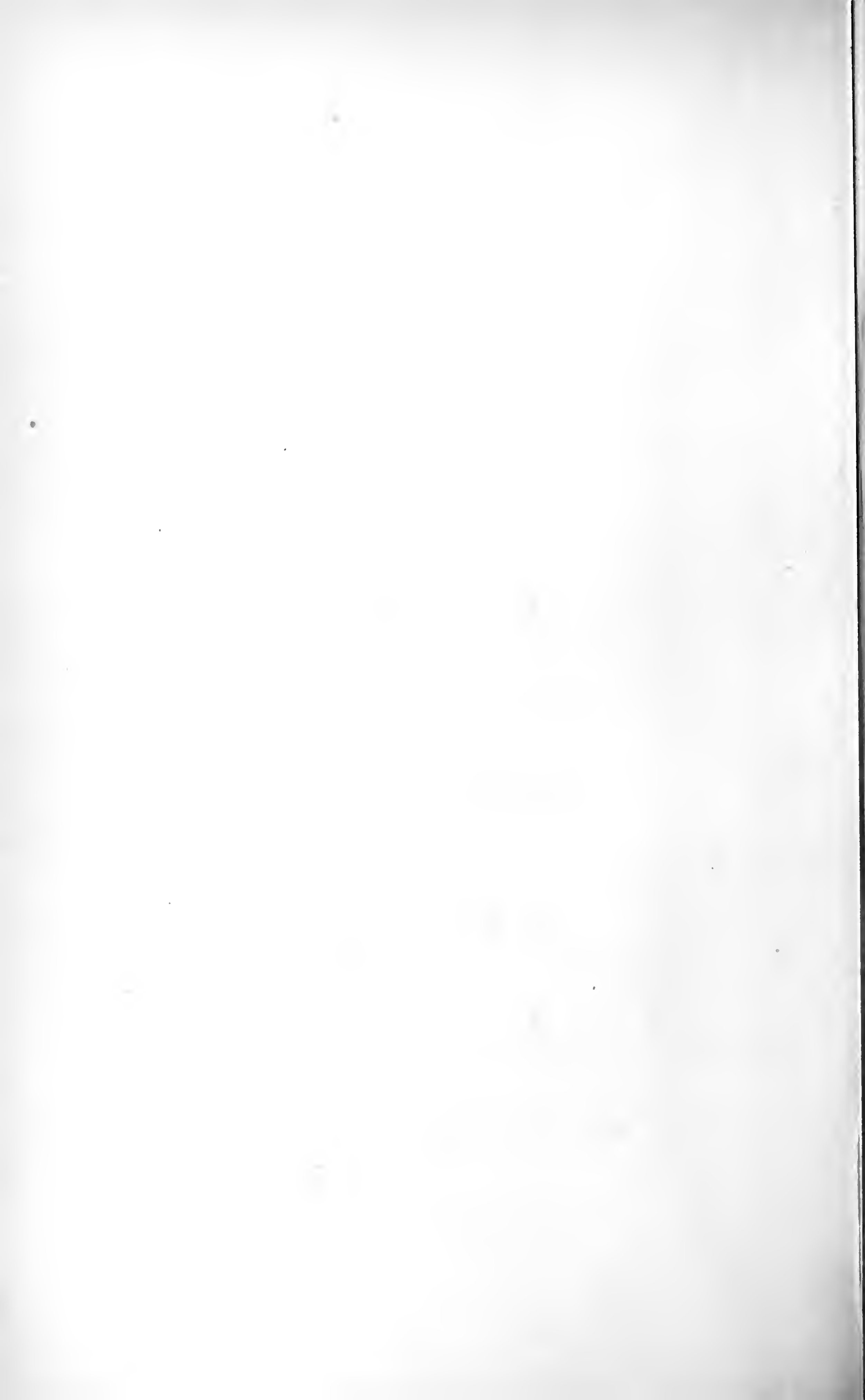
Cambridge A 38_{15}. 1 Chr 6_{53}—7_{2}.

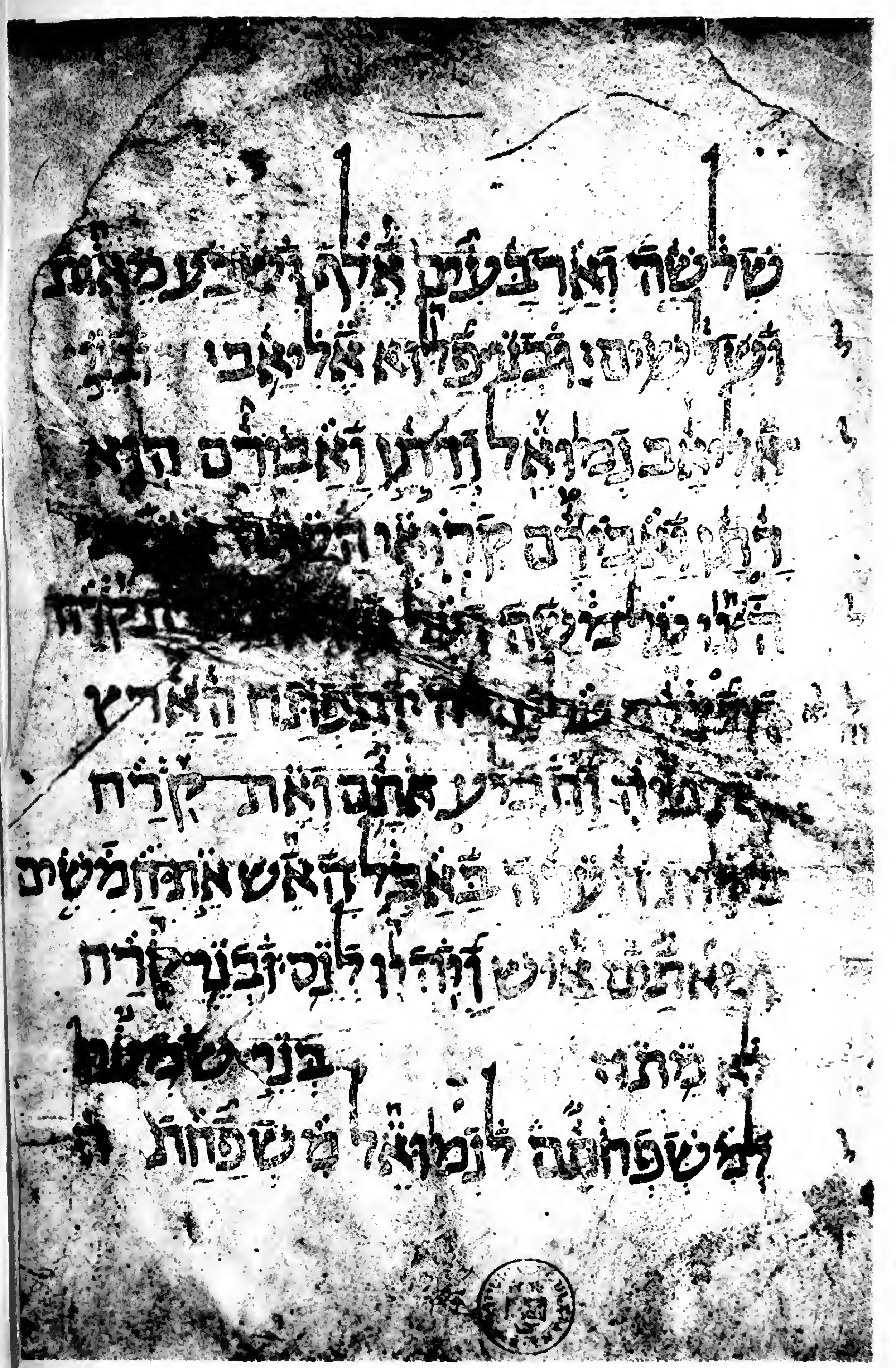



[illegible] אמר הנה בא מלך בבל י
רושלם ויקח את מלכה ואת שריה
ויבא אותם אליו בבלה: אימר כען
לעמא סרבנא הלא ידעתון מ[illegible] אלין
אמר הא אתא מלכא דבבל לירושלם
ודבר ית מלכה וית רברבהא ואוביל
יתהון עימ[illegible] לבבל: ויקח מזרע
המלוכה ויכרת אתו ברית ויבא אתו
באלה ואת אילי הארץ לקח: ודבר
מזרעא דמלכותא וגזר עימיה קיים
ואעיל יתיה במומי וית רברבי ארעא
דבר: להיות ממלכה ש[illegible] לבלתי
התנשא לשמר את בר[illegible] לעמדה
למיהוי מלכו חלשא ב[illegible]
[illegible] ברבא למיטר ית קיימיה
[illegible] חיה: [illegible] לשלח מלאכיו
[illegible] סוקים ועם רב [illegible]
[illegible] אלה והפר ברית
ונמלט: ומרוד ביה [illegible]
למצרים למיתן ליה סוסון [illegible]
התצלח הישתיזב [illegible]
[illegible] שתיזב: חי [illegible]
[illegible] אם לא במקום המלך [illegible]

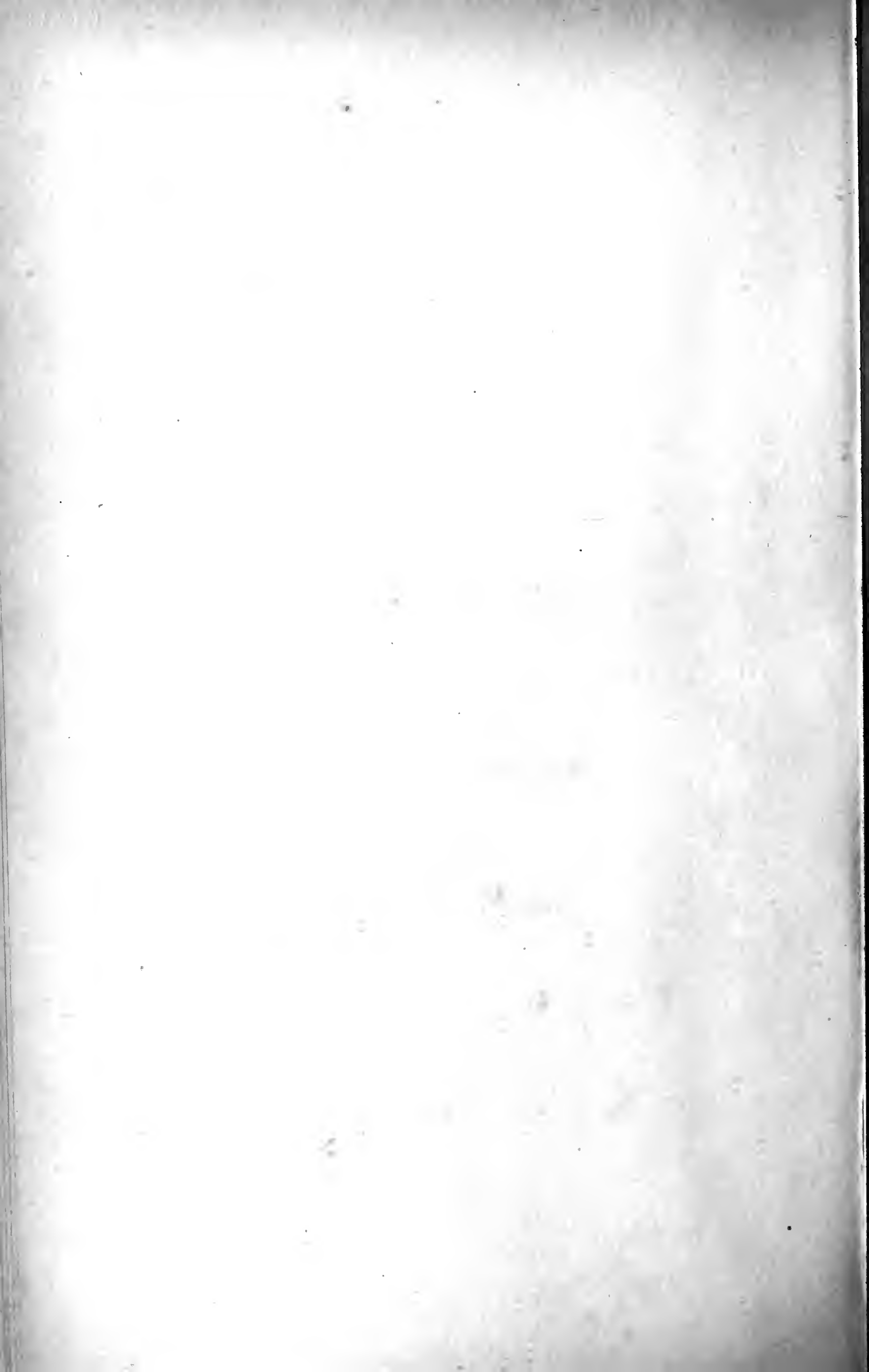
[illegible]
[illegible] לאחת שלשה [illegible] ואת
[illegible] משאות [illegible] אמר [illegible]
[illegible] ית אחוהי יקטון [illegible] כל
[illegible] הלא במשריין
[illegible] ויתון למיעקר
[illegible] והנה שתולה [illegible]
[illegible] תגע בה רוח הקדים
[illegible] על ערגות צמחה תיבש:
[illegible] תצלח הלא במיקרב
[illegible] תיבש מובש על

Petersburg Ms. Firk. II. 1545. Ez 17_7—$_{16}$ m. T.





Oxford Ms. heb. d 49_2. Nu 26_{7-12}.



Petersburg Ms. Firk. II 1547. 2 Chr. $2_{1-3,\ 7-11}$





Petersburg Ms. Firk II 5. Job 42_{11} — Prov 1_7.





Petersburg Ms. Firk. II 1544. Ez 12_{16}—$_{20}$ m. T.

Petersburg Ms. Firk. II 1549. Zu Gen. 6_{22}—7_{8}.



DIE ODEN SALOMOS

ÜBERARBEITET ODER EINHEITLICH?

VON

GERHARD KITTEL
LIC. THEOL., PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT KIEL

MIT 2 BEILAGEN:

I. BIBLIOGRAPHIE DER ODEN SALOMOS
II. SYRISCHE KONKORDANZ DER ODEN SALOMOS



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1914

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 16

Druck von August Pries in Leipzig.

Da ich dies Buch hinausgehen lasse, gedenke ich, dankbar für Anregung und Förderung, die ihm unmittelbar und mittelbar zugute kam, meiner Lehrer: Carl Brockelmann, Paul Feine, August Fischer, C. F. Georg Heinrici, I. Israel Kahan, Paul Kahle, — am meisten meines Vaters Rudolf Kittel.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkungen.

I.

Die folgenden Blätter untersuchen eines der zahlreichen Probleme der Oden Salomos: das der formalen Einheitlichkeit. Es erhebt sich dabei freilich sogleich die Frage, ob eine Isolierung eines solchen einzelnen Problems möglich und erlaubt sei. Es ist kein Zweifel, wer eine umfassende und abschließende Untersuchung bieten will, darf sich nicht spezialisieren, sondern muß gleichmäßig jede einzelne Frage inhaltlicher und formaler Natur abwägen, und erst auf Grund der Summe seiner Erwägungen ein Urteil fällen.

Überblickt man nun die Literatur zu den Oden, so hat man vielfach den Eindruck des Vorherrschens programmatischer Skizzenhaftigkeit. Die editio princeps von J. Rendel Harris [1] mag man dabei ausnehmen, bis zu einem gewissen Grade auch das Buch der Franzosen J. Labourt und P. Batiffol [2]. Harnack [3], Diettrich [4],

---

1) The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the syriac version, Cambridge 1909. — Second edition, revised and enlarged with a facsimile, 1911.

2) Les odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction Française et introduction historique. Paris 1911. (Zuerst in RB 1910 p. 483—500; 1911 p. 5—59, 161—197.)

3) Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrh. (TU XXXV 4). Leipzig 1910.

4) Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 9. Stück). Berlin 1911.

Spitta[1] und Grimme[2] spezialisierten sogleich. Aber die ganze ungeheure Flut der unter dem Eindruck der neuen Publikation veröffentlichten Aufsätze und Broschüren gab fast nur anregende und auf Möglichkeiten hinweisende Essays. Sie waren notwendig, denn sie stellten erst die ganze Fülle der Probleme in ein helles Licht.

Diese Periode der Skizzen ist mit Recht abgelöst durch die der Einzeluntersuchungen. Möglichst erschöpfende Behandlung der bisher angedeuteten einzelnen Fragen ist die Aufgabe. Um nur zwei solcher Gebiete zu nennen: Es gilt den Gedanken- und Vorstellungsgehalt der Oden zusammenzustellen; Harris selbst hat den Anfang mit einer kleinen Monographie gemacht: The doctrine of immortality in the odes of Solomon[3]. Vor allem ist nötig, das aus der religiösen Literatur der verschiedenen Zeiten heranzuziehende Material möglichst vollständig zu sammeln und nicht nur allgemein und mit gelegentlichen Belegen auf Verwandtschaft hinzuweisen. Hier ist schon manches geschehen. Die neutestamentlichen Parallelen sind wiederholt zusammengestellt worden, die philonischen von Marshall[4], die ignatianischen von Heinrich Böhmer[5] und De Zwaan[6], die alexandrinischen von Frankenberg[7],

---

1) Zum Verständnis der Oden Salomos. ZNW 1910 S. 193—203, 259—290. — Die anderen Aufsätze Spittas haben für diese Untersuchung nur mittelbares Interesse (Die Oden Salomos und das NT. M. für Pastoraltheologie 1910/11 S. 91—101; Die Oden Salomos. M. für Gottesdienst und kirchl. Kunst. 1910 S. 245—249; 273—278). Wo „Spitta" zitiert ist, ist stets der Aufsatz in ZNW gemeint.

2) Die Oden Salomos, syrisch, hebräisch, deutsch, ein kritischer Versuch. Heidelberg 1911.

3) (Little books on religion). London o. J. Das Büchlein ist auch deshalb von Interesse, weil Rendel Harris hier seine frühere Meinung judenchristlichen Ursprunges der Oden deutlich aufgegeben hat. Er setzt sie jetzt in das zweite christliche Jahrhundert, und ist nicht völlig abgeneigt, Bernards These von der Taufmystik anzuerkennen.

4) The Odes and Philo. Exp. 8 Ser. I (1911) p. 385—398. 519—536.

5) Die Oden Salomos. Kirchl. Rundschau für die evangel. Gemeinden Rheinlands und Westfalens. 1910 S. 215—219. 238—243. 266—270.

6) Ignatius and the Odist. AJTh 1911 p. 617—625.

7) Das Verständnis der Oden Salomos (Beihefte zur ZAW XXI). Gießen 1911.

die gnostischen in besonders vorzüglicher Weise von Stölten[1] und auch von den Amerikanern Newbold[2] und Sprengling[3], die aus Ephraem von Wensinck[4] und Harris[5], aus Moses bar Kepha von Aytoun[6], aus Taufhymnen und Taufriten von Bernard[7]. Am umfassendsten hat für sein Gebiet E. A. Abbott in seinem großen Werke (LXIV + 602 p.)[8] die beiden hier bezeichneten Aufgaben in Angriff genommen, indem er kapitelweise im Anschluß an einige der Oden zu den einzelnen Vorstellungen und terminologischen Begriffen der Sammlung ein überaus reiches Material besonders aus den jüdischen Quellen gab.

Dagegen sind eingehende formale Untersuchungen bisher nur in einer bestimmten Richtung vorgelegt worden. Die schon genannten Arbeiten Harnacks, Diettrichs, Spittas, Grimmes stellen in ihrer Ablehnung der formalen Einheitlichkeit der Oden durchaus grundlegende Spezialuntersuchungen dar. Aber obwohl diese Interpolationstheorien von der Mehrzahl der Forscher für unrichtig gehalten werden, haben es doch nur wenige für nötig gehalten, jene Theorien gerade auf ihre formalen Grundlagen zu prüfen. Man beschränkte sich fast durchweg auf einige Bemerkungen zu einzelnen Oden, und glaubte in der Hauptsache durch

1) Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos. ZNW 1912 S. 29—58.

2) Bardaisan and the odes of Solomon. JBL 1911 p. 161—204. — Ders.: The descent of Christ in the odes of Solomon. Ebenda 1912 p. 168—209. — Vgl. zu dem letzteren Artikel von Newbold und zu den im folgenden genannten Büchern von Bernard und Abbott meine Rezension ThLBl 1913.

3) Bardesanes and the odes of Solomon. AJTh 1911 p. 459—461.

4) Ephrems hymns on Epiphany and the Odes of Solomon. Exp. 8 Ser. III (1912) p. 108—112.

5) Ephrems use of the Odes of Solomon. Ebenda p. 113—119. Vgl. The doctrine of immortality p. 39—42.

6) The mysteries of baptism by Moses bar Kepha compared with the Odes of Solomon. Ebenda II (1911) p. 338—358.

7) The Odes of Solomon. JThSt 1910 Okt. p. 1—30. — Ders.: The Odes of Solomon (Texts and Studies, vol. VIII Nr. 3). Cambridge 1912. (Wo im folgenden „Bernard“ zitiert ist, ist stets auf den Aufsatz Bezug genommen.)

8) Light on the Gospel from an ancient Poet (Diatessarica IX). Cambridge 1912 (viel Wertvolles enthalten die Exkurse).

sachliche Bestreitung des jüdischen Ursprunges, den sie beweisen soll, die Interpolationshypothese abtun zu können. Ich wüßte von solchen, die nicht sowohl den jüdischen Ursprung als vielmehr direkt die Interpolationshypothese bekämpfen — von denen, die sich auf wenige Einzeloden beschränken, abgesehen —, nur Clemens[1] sehr kurze und Batiffols[2] etwas ausführlichere Skizzen der beanstandeten Oden zu nennen, und außerdem den grundlegend eine andere Methode anwendenden Aufsatz Dom Connollys[3].

Hier hat auch diese Monographie ihren Platz. Sie ist ein einzelner, bestimmt abgegrenzter Beitrag zur allgemeinen historischen Einordnung der Oden, ein einzelnes Kapitel, nicht mehr. Eine gleichmäßig umfassende Untersuchung aller Probleme der Oden könnte nur in einem dicken Buche gegeben werden. Selbst für die Erweisung nicht jüdischen Ursprunges wird hier nur ein Beitrag gegeben, freilich, wie mir scheint, ein wesentlicher. Er wäre zu ergänzen durch umfassende Vergleichung mit jüdischen Vorstellungen, besonders Untersuchungen über jüdische Mystik; dazu hätten Abschnitte über Ursprache sowie Sprache der benützten Bibel[4] u. a. m. zu kommen. Das alles wird hier nur gestreift, soweit es für die Frage der Einheitlichkeit in Betracht kommt. So werden Oden, deren Einheitlichkeit nicht in Frage steht, nicht besprochen, und ebenso können wichtige Probleme der Oden, z. B. die Deutung des Tempels in Ode 6, als für die Frage der Einheitlichkeit irrelevant ignoriert werden. — Daher auch die ungleichmäßige Berücksichtigung der Literatur. Aller-

---

1) Die neuentdeckten Oden Salomos. ThRS 1911 S. 1—19.

2) a. a. O. bes. S. 58—70.

3) The Odes of Solomon: Jewish or Christian? JThSt 1912 p. 298 — 309. — Abbott gibt in seinem Buch gelegentlich einige Bemerkungen, so über den Stil (einerseits abruptness, anderseits uniformity) § 3926f. Sein Exkurs The style of the Odes trägt dagegen hierzu nichts bei (s. nächste Anm.).

4) Hierzu sind Beiträge gegeben z. B. von Grimme in seinem Buche, von Burkitt in einigen Bemerkungen JThSt 1912 S. 373f, in der Polemik gegen Burkitt und G. Margoliouth in Abbotts Buch § 3999 II 17 h—s (p. 542—548: The style of the Odes), und vor allem in der lehrreichen Auseinandersetzung zwischen R. H. Connolly und E. A. Abbott, JThSt 1913 S. 315f, 441ff, 530—538.

dings war mein Bestreben, in möglichst weitem Umfange die mir irgend zugänglichen Arbeiten kennen zu lernen. Aber ich richte mich doch direkt nur gegen die Vertreter der Interpolationshypothesen: das sind Harnack, und die sich ihm unmittelbar ohne wesentliche Modifikation anschlossen, z. B. Cheyne[1], Kennedy[2], Goguel[3], Wabnitz[4], und diejenigen Gelehrten, die selbständig und zum Teil auf ganz anderen Wegen als Harnack zur Annahme von — im einzelnen sehr mannigfach differierenden — Interpolationen kamen: Diettrich (dessen erste Aufsätze in der Reformation die Priorität vor Harnack haben[5]), Staerk[6], der Harnack stark modifizierte, Spitta, Grimme, der seine Untersuchung am stärksten auf das Formale beschränkte, und Bacon[7]. Dagegen scheiden für die unmittelbare Polemik aus: nicht nur die Vertreter christlichen oder judenchristlichen Ursprunges, für welche Interpolationen prinzipiell nicht in Betracht kommen; auch von den Vertretern des jüdischen Ursprunges nicht nur Menzies[8], der auch die meisten der Harnackschen Interpolationen für jüdisch hält; sondern auch die zwar grundsätzlich mehr oder weniger die

---

1) Rezension über Harris und Harnack. HJ IX (1910/11) S. 206—212.

2) Harnack on the recently discovered Odes of Solomon. ExpT 1910 p. 444—446.

3) Les odes de Salomon. R. chrét. 1911, I, p. 152—161, 330—340.

4) Un psautier judéo-chrétien du premier siècle. RThQR 1910 (XIX) p. 351—367.

5) Eine jüdisch-christliche Liedersammlung. Reformation 1910 S. 306 ff, 370 ff, 513 ff, 533 ff.

6) Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos. ZwissTh 1910 S. 289—306.

7) The Odes of the Lords rest: I. the problem of their origin. Exp. S Ser. I (1911) p. 193—209. — Songs of the Lords beloved II. Ebenda p. 319—337. — Besonders: The Odes of Solomon III: christian elements. Ebenda II p. 243—256. — In seinem letzten kurzen Artikel: Further light on the Odes of Solomon. Ebenda IV (1912) p. 459—462 hat Bacon seine Ansicht über die Entstehung der Oden etwas gewandelt. Es scheint, daß er hier den Grundstock der Oden nicht mehr für jüdisch hält, sondern die Entstehung der Oden ganz in christliche Zeit rückt. Doch nimmt er auch hier nur geringe christliche Beeinflussung an. Wie er sich jetzt zu den früher von ihm vermuteten Interpolationen stellt, ist nicht aus dem Aufsatz zu entnehmen.

8) The Odes of Solomon. Interpreter Oct. 1910 p. 7—22.

Interpolationshypothesen voraussetzenden, aber sie praktisch kaum erwägenden Arbeiten von Kleinert[1], und den jüdischen Gelehrten Chajes[2] und Friedländer[3].

Die beiden methodischen Hauptgesichtspunkte, nach denen die Prüfung der angeblichen Interpolationen vorgenommen ist, sind diese:

1. Untersuchung und Vergleichung der in angeblich interpolierten Stellen vorkommenden Worte, Begriffe, Vorstellungen und stilistischen Eigentümlichkeiten mit Analogien in dem gesamten übrigen Bestande der Sammlung. — Für den Wortschatz wurde eine vollständige syrische Konkordanz der Oden hergestellt[4], denn die bei Harnack gegebene deutsche Konkordanz zu Flemmings Übersetzung ist zwar verdienstlich, aber nicht ausreichend und manchmal direkt irreführend. Für die Methode der Vergleichung der Begriffe und Vorstellungen kann man Dom Connollys Aufsatz als vorbildlich ansehen. Für die Untersuchung der stilistischen Eigentümlichkeiten endlich will Teil I die notwendigsten Grundlagen geben; an dessen Ende ist auch das Ergebnis und die Begrenzung des Ertrages solcher rein stilistischer Erwägungen formuliert.

2. Prüfung des Zusammenhanges der betreffenden Ode und der Stellung des beanstandeten Stückes im Kontext.

Freilich ist, trotz der oben in Anspruch genommenen Beschränkung auf Formales, klar, daß all diese Untersuchungen nicht im luftleeren Raum ausgeführt werden können, sondern nur von einem jeweils ganz bestimmten Standpunkte aus. Vergleichung der Begriffe und Vorstellungen ist, will sie nicht rein am Wort haften, nur möglich, wenn man sich über ihre Bedeutung Gedanken macht; vor allem die sub 2 genannte

---

1) Zur religionsgeschichtl. Stellung der Oden Salomos. ThStKr 1911 S. 569—611.

2) שירי שלמה. Hagoren VIII (1911) p. 24—34. (Bei der Lektüre dieses Artikels wurde mir die freundliche Hilfe meines Lehrers I. I. Kahan zuteil.) — Derselbe in Magyar-Zsidó Szemle (ungarisch-jüdische Revue) 1911.

3) Die neuentdeckten Oden Salomos. Neue Nationalzeitung 1911 Nr. X S. 1f, XI S. 2—4, XII S. 2—4, XIII S. 6f.

4) Beilage II.

Prüfung des Kontextes wird unter Umständen, etwa bei Beurteilung der Aussagen über Menschwerdung Gottes in Ode 7, völlig verschieden ausfallen, je nachdem sie von der Annahme eines jüdischen oder eines christlichen Autors ausgeht. So wird hier durchweg christlicher Ursprung vorausgesetzt, und es gilt nur, zu zeigen, daß bei Annahme solchen Ursprunges keine formalen Schwierigkeiten für Einheitlichkeit bestehen. Jene Beschränkung, von der oben gesprochen wurde, liegt eben darin, daß eine solche Voraussetzung gemacht werden muß. Der Beweis wird vom Standpunkte christlicher Abfassung aus geführt, aber diese selbst wird nicht nach allen Richtungen hin ausführlich begründet.

II.

Ich schicke der Untersuchung drei allgemeine Grundsätze voraus.

1. Man hat jedes literarische Stück, das als eine Einheit überliefert ist, zunächst als Einheit anzusehen. Das bedeutet für unseren Fall: Die erste Aufgabe ist, an jeder einzelnen Ode zu versuchen, ob sie sich nicht als einheitliche Komposition verstehen läßt. Erscheint dies als ausgeschlossen, so mag die Ausscheidung von Interpolationen versucht werden; aber dieser Versuch darf nie etwas anderes sein, als ein Notbehelf, und der ihn anstellte, muß in jedem Augenblick bereit sein, ihn zurückzuziehen, sobald eine Erklärung der Ode als einer einheitlichen gelingt. Kommen beide, Interpolationshypothese und einheitliche Auffassung, zu annehmbaren und im übrigen gleichwertigen Ergebnissen, so hat ohne weiteres der Gedanke an Interpolationen zu weichen. Zum mindesten die erste Hälfte dieser Behauptungen ist selbstverständlich. So ist z. B. Harnack[1] zu seiner Interpolationshypothese auf einem — jedenfalls unter diesem Gesichtspunkte — methodisch völlig einwandfreien Wege gekommen.

2. Das andere, was festgestellt werden muß, ist nicht ebenso allgemein anerkannt. Es ist die Behauptung, daß unsere Oden ihrer Überlieferung nach als christ-

1) Vgl. a. a. O. Vorrede S. III.

liche Dichtung so lange angesehen werden müssen, als nicht ihr nichtchristlicher Ursprung bewiesen ist. Das hat z. B. Diettrich[1] bestritten. Er tadelt an Gunkels[2] Arbeit, daß „sie den christlichen Ursprung der Oden, der erst bewiesen werden soll, als feststehende Tatsache voraussetzt, und dementsprechend die wenigen bestimmt christlichen Stellen der Oden zum Ausgangspunkt und Maßstab für das exegetische Verständnis des ganzen übrigen in Frage stehenden Textes macht. Damit schlägt sie . . . der kanongeschichtlichen Überlieferung ins Angesicht.“ Das letztere ist unbedingt zu bestreiten. Die Oden gehören allerdings bei den Schriftstellern, durch die wir von ihnen wissen, zu Kanon oder Apokryphen des AT. Aber das heißt doch nimmermehr, daß sie jüdisch sein müssen. Eine Schrift, als deren Verfasser Salomo gilt, kann, solange sie nicht als Pseudepigraph[3] erkannt ist, unmöglich für etwas anderes als für eine jüdische Schrift gehalten werden; wird eine solche Schrift unter die heiligen Bücher erhoben, so kann das also garnicht anders als im Rahmen derjenigen des AT. geschehen. Will Diettrich seinen Satz aufrecht erhalten, so muß er überhaupt bestreiten, daß aus der christlichen Kirche heraus entstandene pseudepigraphische Schriften mit alttestamentlichen Verfassernamen kanonisiert werden konnten. Zu einer solchen Behauptung aber liegt keinerlei Grund vor[4]. Zum Überfluß schließt sie eben der kanongeschichtliche Befund unserer Sammlung aus. Zweifellos haben Pistis Sophia und Laktantius — den jüdischen Ursprung der Oden angenommen — die christianisierten Oden benützt, und sie haben sie doch als Teile des AT. gekannt, also für jüdisch gehalten. Es

1) a. a. O. Vorwort S. XX, und im Komm. passim.

2) Die Oden Salomos. ZNW 1910 S. 291—328.

3) Auch das Problem ist noch nicht gelöst, ob die Oden wirklich als Pseudepigraphon verfaßt sind, oder ob ihnen nachträglich der Name des Salomo gegeben wurde. Vgl. für die erstere Annahme besonders Zahn, NkZ 1910 S. 680ff. 747ff; für die gegenteilige Vermutung A. J. Wensinck, ThSt 1911 S. 53f.

4) Nestle, ThLZ 1912 S. 588, weist nachdrücklich auf die schon von Diettrich selbst beachteten Schriften des 5. Buches Esra und des 8. Buches der Sibyllinen, die, obwohl christlich, als ATliche Apokryphen überliefert wurden.

wird niemandem einfallen, Ode 19 6 für nichtchristlich zu halten, weil der Vers von Laktantius als ein alttestamentlicher zitiert wird[1]. Diettrichs Schluß bestünde nur dann zu Recht, wenn die Oden im alttestamentlichen Kanon der Juden[2] und nicht dem der Christen[3] überliefert wären[4].

Dann haben wir aber davon auszugehen, daß die Oden nur in der christlichen Kirche überliefert sind, und vor allem davon, daß sie an zahlreichen Stellen zweifellos christlich sind, daß dagegen keine Stelle nachzuweisen ist, die nur als reiner Judaismus, d. h. als aus dem Munde eines Juden stam-

---

1) Diettrich hält zwar v. 6a und 6b für jüdisch, die gebärende Jungfrau als die Gotteserkenntnis deutend; doch ist v. 6c auch für ihn christlich. Vgl. u. S. 18; Teil II zu Ode 19. — Menzies äußert sich über den Vers nicht.

2) Z. B. bei Schechters Fragmenten der damascenischen „Zadokiten"-Sekte hat man von der Annahme jüdischer Abfassung auszugehen. Ihr Fundort war die Genizah der Synagoge von Kairo: sie waren also in jüdischem Gebrauch.

3) Man wird vielleicht demgegenüber auf die Verbindung mit den Psalmen Salomos in Kanonverzeichnissen und Manuskripten erinnern. Mit Unrecht. Denn erstens kann man sehr bezweifeln, ob die beiden Schriften inhaltlich irgend etwas miteinander zu tun haben (vgl. Zahn, NkZ 1910 S. 772f gegen Harnack S. 121. G. Kr. in LZB 1910 S. 779f neigt zu der Ansicht, die von Harnack angeführten Parallelen seien eher geeignet, den Abstand zu verdeutlichen und zu erweisen, daß beide Schriften dem Ursprung nach nichts miteinander zu tun haben), zweitens aber werden die Oden an dem Punkte, wo wir zum ersten Male von ihnen Kunde erhalten, in der Pistis Sophia, nicht in Verbindung mit dem salomonischen, sondern mit dem davidischen Psalter benützt. Danach scheint mir — im Gegensatz zu der fast allgemeinen Vermutung (neuestens wieder G. Beer in PRE 2. Erg.-Bd., Bd. 24, S. 376, Z. 22f) — überwiegend wahrscheinlich, daß die Vereinigung beider Schriften erst nachträglich um des gemeinsamen Namens willen erfolgte. — Übrigens erinnert Nestle a. a. O. (ob. S. 8 Anm. 4) mit Recht daran, daß die Psalmen Salomos selbst im Kod. Alex. außerhalb des Kanon, also auch außerhalb des AT standen: nämlich hinter Off. Joh. und den Klemensbriefen.

4) Kleinert S. 574 (obwohl jüdischen Ursprung vermutend): „Durchschlagende Kraft würde allerdings diesen äußeren Momenten erst dann zuwachsen, wenn ein hebräischer (bzw. aramäischer) Grundtext der Oden gefunden wäre, oder wenn auf ihn mit der gleichen Sicherheit geschlossen werden könnte wie bei den Psalmen Salomos." — Doch läge auch dann noch die Möglichkeit judenchristlichen Ursprungs vor, vgl. z. B. Leipoldt, AELKZ 1910 S. 629.

mend, zu verstehen ist[1]. Darauf ist der soeben aufgestellte Grundsatz anzuwenden, daß eine einheitlich überlieferte Schrift zunächst für einheitlich zu gelten hat, und nicht für interpoliert. Also: eine Schrift, bei der wir 1. von außerchristlichem Gebrauche nichts wissen, die 2. stellenweise zweifellos christlich ist, hat solange für christlich zu gelten, als nicht Außerchristliches in ihr nachgewiesen ist. Diettrichs Satz ist also umzukehren: Nicht der christliche, sondern der jüdische Ursprung der Oden muß bewiesen werden.

3. Es kann den Anschein haben, als sei im folgenden die Kritik speziell der Arbeiten Diettrichs und Grimmes unvollständig. Diese beiden Gelehrten bauen ihre Untersuchungen teilweise auf vermeintliche Beobachtungen über die poetische Form der Lieder in Analogie zu Theorien über die Poesie des AT. auf. Diettrich sucht in Anlehnung an D. H. Müllers Strophentheorie Stichen und Strophen der Oden abzuteilen; Grimme wendet seine eigene Theorie über hebräische Metrik auf die Oden an. Beide streichen unbarmherzig, was nicht in dies Schema paßt.

Diese vermeintlichen Gesetze der Poetik zu prüfen, ist hier natürlich ganz unmöglich[2]. Ich begnüge mich mit der Feststellung, daß ich es bei dem heutigen Stande der Wissenschaft für unzulässig halte, derartige Gesetze zur Grundlage der Untersuchung, zumal textlich und sachlich so schwieriger Abschnitte, zu machen. Denn es gibt wenig Gebiete der theologischen Wissenschaft, die so umstritten sind, wie die

---

1) Ich persönlich habe mich nicht einmal von irgend welchen jüdischen Beeinflussungen des christlichen Autors überzeugen können. Mir scheint, was man „jüdisch“ nennt, wäre viel richtiger als „alttestamentlich“ zu bezeichnen. Es kommt in alter und neuer Zeit vor, daß unter dem Einfluß des alttestamentlichen Psalters rein christliche Dichter, ohne eine Spur jüdischen Geistes in sich zu haben, völlig jüdisch oder besser alttestamentlich klingende Lieder verfassen. So hat Heinrich Böhmer in seiner ausgezeichneten Polemik gegen jüdischen Ursprung der Oden sehr geschickt ein ganz pharisäisch klingendes Lied des Syrers Afraates zum Vergleich herangezogen. a. a. O. (ob. S. 2 Anm. 5) S. 241f.

2) Vgl. jedoch das Urteil Grimmes über Diettrichs Versuch: „Die (Metrik), welche D. für die Oden bevorzugt und zum Maßstab für die Erkenntnis der Interpolationen nimmt, steht ganz auf subjektiver Basis“ (ThR 1911 S. 602f).

Probleme der hebräischen Metrik. Nicht einmal über das Grundgesetz herrscht Einigkeit, ob die verschiedenen Strophen eines und desselben Gedichtes gleichmäßig gebaut werden oder ob Mischmetra üblich sind[1]. Ich enthalte mich deshalb grundsätzlich der Polemik gegen Ausscheidungsversuche, die sich nur auf solche metrischen und strophischen Kriterien (mit m. c. = metri causa signiert) berufen[2].

---

1) Vgl. W. Staerk: Ein Grundgesetz der hebräischen Metrik (in Alttestamentliche Studien für Rudolf Kittel. 1913).

2) Für Leser, die des Syrischen nicht mächtig sind, bemerke ich, daß die einzige durch keine Tendenz getrübte deutsche Übersetzung der Oden die von A. Ungnad und W. Staerk in Lietzmanns kleinen Texten herausgegebene (1910) ist. Freilich wäre eine Neuauflage erwünscht; es fehlen vor allem noch die Lesungen der Handschrift N.

Erster Teil:

Zur Stilistik der Oden Salomos.

Es sind nur ein Viertel der Oden — ich zähle 10 von den 41 uns bekannten —, die stilistisch von vornherein den Eindruck voller Geschlossenheit machen. Die meisten von ihnen behandeln das Lieblingsthema der Oden: „Ich und Gott“ (14. 21. 27. 29. 35. 36. 37). Ode 13 ist eine kurze Mahnung an die Gläubigen, Ode 32 eine noch kürzere Schilderung der Seligkeit. Unter den größeren nicht rein individualistischen Oden braucht auf die Frage der Einheitlichkeit von der formalen Seite aus, wie mir scheint, nur bei Ode 42 nicht weiter eingegangen zu werden; sie handelt von Christus und seinen Gläubigen, auf Erden und im Totenreiche[1].

In allen anderen Liedern scheinen — teils mit größerer, teils mit geringerer Augenfälligkeit — verschiedenartige Elemente vereinigt zu sein. Es ist zu untersuchen, ob dieser Anschein in allen oder auch nur einigen Fällen zur Quellenscheidung berechtigt, oder ob sich die Beobachtungen auf eine andere Weise erklären lassen.

Der eigentlich charakteristische Zug in der Form der Oden ist ein fortwährendes Schwanken zwischen rein individuellen und allgemeinen und allgemeinsten menschlichen, kosmischen, historischen Aussagen. — Wenn wir im folgenden die Beispiele aufzählen, so wird bei manchen von ihnen die Form dieses Neben- und Ineinanders persönlicher und all-

1) Vgl. über Ode 42 Teil II. — Grimme hat auch hier, hauptsächlich aus metrischen Gründen, mehrere Odenfragmente herauszuschälen gesucht. — Harnacks Urteil scheint durch Flemmings falsche Übersetzungen irregeführt (vgl. Teil II zu Ode 42).

gemeiner Aussagen ganz natürlich, bei anderen wenigstens nicht allzu verwunderlich erscheinen. Es müssen aber auch diese Stücke hier besprochen werden, denn aus ihnen läßt sich möglicherweise die Erklärung für die scheinbar unbegreiflichen Stücke finden[1]. —

Ich beginne mit einigen Zusammenhängen, deren Intaktheit kaum in Frage steht. **Ode 30:** die lebendige Quelle. v. 1f apostrophiert die Hörer in persönlicher imperativischer Forderung, v. 3—6 begründet die Mahnung durch eine Schilderung der Quelle und ihrer Wirkung; aber die Schilderung ist völlig allgemein gehalten, es fehlt jede dem Anfang entsprechende persönliche Wendung. Erst der Schluß v. 7 setzt die Quelle wieder in Beziehung zu den Gläubigen, aber auch er in ganz allgemeiner Form: „Selig, die da trinken von ihr", ohne jede persönliche Note. — **Ode 34** verläuft umgekehrt: stellt zuerst (v. 1—5) ganz allgemeine Sätze über den Zustand des an Gottes Güte Gläubigen (v. 6) auf, und setzt dann auf einmal mit der persönlichen Wendung ein (v. 6): „Gnade ist offenbar zu eurer Erlösung: glaubt und lebt und laßt euch erlösen!" — In beiden Fällen ist völlig klar, daß der Wechsel nichts ist, als ein literarisches Kunstmittel: aus den allgemeinen Sätzen wird die Konsequenz für die Einzelnen gezogen[2]; oder: in einem persönlich zugespitzten Satze wird das Thema angegeben, das dann in allgemeiner Form ausgeführt wird.

---

1) Da es sich hier um eine geschlossene Untersuchung nur des in der Odensammlung enthaltenen Materials handelt, ist es nicht nötig, mehr als gelegentlich anmerkungsweise die stilistischen Verhältnisse anderer Stücke der religiösen poetischen Literatur zum Vergleich zu notieren. Selbstverständlich darf das nicht zu der irrigen Meinung verführen, daß die Oden etwa ihrer Form nach eine irgendwie isolierte Stellung einnehmen. Wollte man die Geschichte der Form religiöser Lyrik in extenso darstellen, so würde, wie mir scheint, auch hier das Ergebnis sein, daß die Oden am allerstärksten durch die Psalmen des AT beeinflußt sind. Dort hat auch die im folgenden charakterisierte stilistische Eigenart ihre Wurzeln. Manche Bemerkungen sind zu finden bei Gunkel: Ausgewählte Psalmen[3] 1911, Staerk: Lyrik (in: Die Schriften des AT) 1911, und besonders bei Balla: Das Ich der Psalmen 1912.

2) Daher ist Verwunderung über die Wendung in 34 6 (Spitta, Grimme) und damit begründete Streichung des Verses unnötig.

Danach erklärt sich auch der frappante Übergang aus der zweiten in die dritte Person in dem Worte Gottes an die Gläubigen **Ode 8.** v. 11—14 wenden sich mit Imperativen: „bewahret", „erkennet", „liebet" an die Hörer; als Begründung der Forderung aber schildert Gott sein Wirken an den Seinigen ganz allgemein, völlig über die Person der Hörer hinweg[1].

In **Ode 39**, die das Wirken der göttlichen Kraft an Bösen und Guten unter dem Bilde starker Ströme in unpersönlicher bildlicher Schilderung beschreibt, ist ein auffallender persönlich gehaltener Vers eingesprengt. v. 5 und 6 beschreibt „die auf ihnen wandeln ohne Makel", „die im Namen des Herrn hinübergehen"; der Schluß der Ode (v. 11) wieder „die hinter dem Herrn hinübergehen"[2]. Die imperativische Wendung v. 7 „Zieht an den Namen des Herrn, ... so werdet ihr ohne Gefahr hinübergehen" stellt das ganze Stück in konkrete Beziehung zur lesenden oder hörenden Glaubensgemeinde.

Der Schluß von **Ode 15** verallgemeinert in einer analogen Weise das am Anfang beschriebene individuelle Erlebnis des Dichters, dem Erlösung zuteil geworden ist: in v. 1—9 sprach er nur[3] von sich, v. 10f aber behandelt die allgemeine Erlösung der Gläubigen: unsterbliches Leben ward ihnen bekannt und gegeben[4].

Ode 11 ist gleichfalls ein in der Hauptsache rein individueller Gesang. Der Sänger beschreibt seine Bekehrung (v. 1—9) und die Seligkeit seines Zustandes (v. 10—14): er ist schon jetzt im Paradies; nun aber folgt (v. 15—21) eine Rede an Gott, die nicht von seiner paradiesischen Seligkeit handelt, sondern höchst allgemein von der der Seligen: „Selig die gepflanzt sind in deinem Lande und haben eine Stätte in deinem Paradies!" Gewiß ist dem Dichter diese Schilderung nur ein Spiegel seiner eigenen Seligkeit; das Bild, daß die Seligen als Bäume des Paradieses wachsen, ist ja tatsächlich nur eine Variation des voraufgehenden Bildes: der erlöste

1) Vgl. zu Ode 8 Teil II.

2) Über den engen Zusammenhang der beiden Teile der Ode (v. 1—6 und v. 8ff) vgl. (gegen Spitta) Teil II zu Ode 39.

3) Zu der Frage, wer in v. 9 redet, vgl. Teil II zu Ode 15.

4) Grimme streicht v. 10f; vgl. Teil II zu Ode 15.

Sänger wie das Land, das sproßt und jauchzt in seinen Früchten, wenn die Sonne es bescheint, d. h. der Herr. Aber es ist doch bezeichnend, daß er weiterhin eben nicht mehr von sich redet, sondern sein Glück verallgemeinert. — Den Abschluß bildet eine Doxologie: „Lob sei dir, Gott!“[1]

Auch **Ode 40** mit ihrer außerordentlich persönlichen Stimmung — Gott meine Hoffnung, all mein Wesen auf ihn gerichtet — endet mit einem allgemeinen Satze: die Gottes Gabe annehmen, sind ohne Vergänglichkeit (v. 8). — Und ganz ebenso **Ode 3**, die mit sehr starken Aussagen der Gottesmystik des Sängers beginnt, in v. 10f aber allgemeine Sätze anschließt: wer es sei, der Unsterblichkeit und Leben hat, und daraus nun wieder für die Gemeinde die persönlich gewendete Konsequenz ableitet: „Zeigt euch weise!“ (v. 13)[2]. —

Eine andere Form des Wechsels ist das Nebeneinander persönlicher Erlebnisse und kosmischer Ereignisse. Der Unterschied dieses Gegensatzes von dem im Vorigen beschriebenen ist freilich für den Dichter weniger stark als für uns. Denn der Kosmos ist für ihn erfüllt mit Hypostasierungen, die im Guten und Bösen ein dem menschlichen analoges Personenleben führen; und umgekehrt ist das Wirken Gottes an der menschlichen Seele vielfach mit plastisch körperlichen, räumlichen Bildern geschildert[3]. — Es handelt sich hier z. T. um Oden, deren Deutung im Einzelnen dunkel oder doch umstritten ist. Der Aufriß im Ganzen läßt sich aber in fast allen Fällen herstellen.

Ode 33 handelt von dem Wirken der Gnade[4]. Dabei wird begonnen, zunächst ohne jede Beziehung auf die Menschenwelt, mit dem Kampf der Gnade gegen Verderben und Vernichtung (v. 1f). Von v. 3 an aber wendet sich die Schilderung ausschließlich ihrem Wirken an den Menschenseelen zu, die sie durch ihren Ruf anzulocken sucht.

---

1) Grimme streicht alle Doxologien, so auch diese. Vgl. u. S. 22 Anm. 2 Ende.

2) Auch alle die Gemeinde apostrophierenden Sätze — somit auch 3_{13} — werden von Grimme schematisch gestrichen.

3) Vgl. die Bemerkungen zu Ode 38 Teil II.

4) Die Gnade ist durchgehends Subjekt der Sätze der Ode; auch in v. 2—4. Vgl. Teil II zu Ode 33.

Ode 24 schildert, wie auch im Einzelnen die Deutung sei, in ihrer ersten Hälfte die Vernichtung der widergöttlichen Mächte. Ob von v. 6 an noch von den bösen Gewalten die Rede ist, oder ob die Ode schon hier ins Menschliche hinübergeht, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß in v. 10 alles Außermenschliche zurückgetreten ist[1]: die, denen Gott den Weg zeigt, sind seine Gläubigen. Die kosmischen Ereignisse sind nicht etwas, das selbständig, ohne Verbindung, neben den Vorgängen in der Menschenwelt steht, — jedenfalls nicht für das Interesse des Dichters. Für ihn sind sie nicht etwas anderes, sondern nur eine andere Seite desselben Vorganges.

Ode 12 schildert die Ausbreitung des Wortes: zuerst (v. 1—3) durch den Sänger, — das ist etwas, das uns sehr natürlich anmutet; und dann (v. 4ff) durch die Welten, — das ist für unser Gefühl eine völlig andere Vorstellung[2], für den Dichter aber eine reine Parallele zum Anfang. Der Schluß v. 11f kehrt wieder ins Menschliche[3] zurück: die individuelle Wirkung des Wortes im Menschen. Möglich, aber kaum sehr wahrscheinlich, ist dabei der rationale Verbindungsgedanke zwischen kosmischem und menschlichem Vorgang: daß innerhalb der Welten die genauere Bestimmung der Wohnung des Wortes der Mensch sei. Für den Dichter ist das Auftreten der Äonen nicht vermittelnd, sondern parallel illustrierend.

So kommt es, daß in den Oden scheinbar völlig verschiedene Bilder nebeneinander gestellt werden, nicht nur Bilder verschiedener Art und Form, sondern Bilder, die inhaltlich nichts miteinander gemein zu haben scheinen. Was sie zusammenhält, ist das menschliche Erlebnis.

---

1) Newbold, JBL 1911 p. 200: „The poet turns from the cosmological to the anthropological aspect of the work of the Word."

2) Daher Harnacks Bemerkungen zu v. 8bff, der ein menschliches Subjekt postuliert. Diettrich hat — von seinem, den Oden freilich nicht gerecht werdenden, Standpunkt aus ganz konsequent — auch für v. 8a und 4 ein persönliches Subjekt verlangt, zuerst (Ref.) für „Welten" „Ehelose" lesend, später (Kommentar) „Welten" als „Engel" verstehend.

3) v. 12 steht dadurch in innigem Konnex mit v. 11, daß hier gleichfalls von den Menschen gehandelt ist. Gegen Grimmes Streichung. Vgl. auch Barnes Exp. 7 Ser. X (1910) p. 59 zu v. 12.

Ode 38 zerfällt in zwei Teile [1]: der Aufstieg zum Licht, unter Führung und Belehrung der Wahrheit (v. 1—16); die Pflanzung des neuen Lebens durch Gottes Fürsorge (v. 17—21). Beides sind verschiedene Seiten dessen, was der Sänger erlebte; man könnte den Unterschied und das Gemeinsame fast durch die dogmatischen Termini „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ illustrieren [2].

---

1) Diettrich: „Zwei durch den 17. Vers recht lose und ungeschickt miteinander verknüpfte Fragmente.“

2) Harris (^{2} p. XXXVI; Exp. 8. Ser. II (1911) p. 28—37. 405—410) hat dadurch, daß er die Ode als noachitischen Hymnus erklärt, eine andere Verbindung der beiden Teile gewonnen, die etwa durch die Schlagworte Apologia Noachi (38^a) und Apologia pro plantatione Noachi (38^b) charakterisiert wird (Exp. p. 408). — Es bestehen freilich eine Reihe nicht unerheblicher Bedenken. 1. Das einzige Wort, das eine Deutung auf Wasser fordert (ܠܡܐܢܐ v. 3 kann ebensogut „zum Werkzeug“ wie „Hafen“ heißen), scheint ܓܠ̈ܠܐ v. 2; aber es ist nicht einzusehen, warum durchaus ܓܠ̈ܠܐ „Wogen“ punktiert werden muß und nicht ܓ̈ܠܠܐ „Täler“ (so übersetzt schon Gunkel ZNW), das viel besser zu den parallelen Worten „Schlünde“, „Spalten“ paßt. Keiner dieser Ausdrücke, auch nicht „Felsen“, widerstrebt in irgendeiner Weise der Deutung auf einen Landweg. — 2. Die von Harris für ܣܠܩ v. 1 angenommene Bedeutung „an Bord gehen“ hat in der Ode keine Analogie; dagegen findet sich ein Aufstieg, bzw. Hinaufgeführtwerden der Seele zur himmlischen Höhe auch sonst: Afel von ܣܠܩ 21$_1$. 29$_4$; besonders ܣܘܠܩܢܐ 35$_8$. — 3. Die Übersetzung von ܡܪܟܒܬܐ „Schiff“ statt „Wagen“ ist, wie Harris selbst zugibt (Exp. p. 30: „emergency“), sehr ungewöhnlich (nur in ganz spätem Syrisch unter arabischem Einfluß). — 4. Harris muß zwischen v. 3^a und v. 3^b eine Cäsur annehmen. Hier, in v. 3^{b}ff, kann keinesfalls mehr von Schiffahren die Rede sein, sondern nur von Wandeln: v. 3^b „auf die Tritte (N) des Lebens“, v. 4^a „ging mit mir“, v. 5 „ich wandelte“, v. 7 „die Wahrheit ging“; und doch sind beide Stücke dadurch zu einer Aktion verknüpft, daß in beiden die Wahrheit Führerin ist (v. 2. 4ff). — 5. Die scheinbar auf Noah und die Genesiserzählung über ihn anspielenden Sätze sind entweder innerhalb der Sammlung oder im Zusammenhang dieser Ode ganz unbedenklich. ܐܢܝܚ ܠܝ „brachte mich zur Ruhe“ (v. 4) soll Anspielung auf den Namen „Noah“ sein (nach Gen. 5$_9$ LXX; Philo Leg. Alleg. III 24, de Abrahamo 5; Justin Dial. 38), — aber „Ruhe“, „ruhen“, „zur Ruhe bringen“ ist eine den Oden viel zu geläufige Vorstellung, als daß sie wundernehmen dürfte. v. 4^a „ging mit mir“ (Subjekt kann nur die Wahrheit sein, nicht, wie Harris annimmt, Gott!) — Gen. 6$_9$ „Noah ging mit Gott“; v. 6 „weil ich ihr (der Wahrheit) gehorchte“ — Gen. 6$_{22}$

Überaus dunkel scheint **Ode 19**. Was hat der sonderbare trinitarische Vorgang von v. 2—5 mit der folgenden Schilderung der Jungfrauengeburt zu tun? Das Thema für beide Teile steckt in dem durch v. 1 angedeuteten Erlebnis des Sängers: ein Becher Milch ist ihm gegeben, dessen Süßigkeit er kostet. Der Becher Milch ist der Sohn, diese Deutung wird ja sofort gegeben (v. 2) und die ganze Ode ist eine Variation über das Thema: die Gottesoffenbarung durch den Sohn[1]. Der himmlische Vorgang erklärt das innertrinitarische Geheimnis; die Schilderung der Geburt aber ist die konkrete historische[2] Ausspinnung des allgemeinen Satzes v. 4c, daß die Mischung der Welt gegeben wurde[3]. —

„da tat Noah ganz wie Gott ihm geheißen hatte, so tat er." — 6. Die Pointe des ersten Teils der Ode liegt nach Harris in v. 13 und 15: andere betranken sich — ich, Noah, verfiel nicht der Verführung. Man wird nicht sagen können, daß der Dichter irgendwelchen Nachdruck auf diese Pointe gelegt zu haben scheint, denn die Trunkenheit ist im Rahmen der Schilderung durchaus eine Nebenerscheinung. — 7. Am bedenklichsten wird man gegen die starken Textänderungen sein. Zwar die Verwechslung von aramäischem אִיתַי „ist vorhanden" und אַיְתִי „brachte" v. 3a (Exp. p. 31 f) ist — aramäisches Original vorausgesetzt — sehr möglich. Dagegen wird v. 17 stark verändert: Änderung des Suffixes in v. 17b: „hat ihn (statt ‚mich') gepflanzt" (daß — wie Harris als möglich erwägt — der Weinstock selbst sich verteidige, wird man schwerlich annehmen); statt ܥܠ ܐܝܕܗ „auf seiner Hand" ܒܐܝܕܗ „durch seine Hand" = „durch ihn"; statt ܫܬܐܣ̈ܝ (so lautet der Text, und nicht ܫܬܐܣܬܐ, wie Harris Exp. p. 409 zu lesen scheint) „meine Fundamente" ܫܬܠܬ ܣܬܐ „die Pflanze des Weinstockes".

1) Nur Diettrich hat ein ähnliches Verhältnis der beiden Teile der Ode erkannt, denen er die Überschriften gibt: I. Das Zustandekommen der Gotteserkenntnis, II. Das Zustandekommen der Wiedergeburt. Allerdings wird bei ihm das gewaltsame Judaisieren verhängnisvoll, das in II die Jungfrau als „Wahrheit" deutet. Vgl. Teil II zu Ode 19.

2) Diettrich S. 70 als Motivierung seiner allegorischen Deutung „Jungfrau" = „Wahrheit": „da im ersten Teil der Ode allegorisiert wird, so wird auch hier eine Allegorie vorliegen." Damit ist der wechselvolle Charakter der Oden völlig verkannt.

3) Frankenberg hat den Versuch gemacht (ähnlich, aber ohne Beziehung auf das Vorangehende, Barnes, JThSt 1910 S. 574 f und Barth RS 1911 p. 261—265), durch die Lesung ܒܘܬ (statt ܟܘܬ) von ܒܘ fatigatus est, und Gleichsetzung mit griechischem ἐξελύθη „kam vor

Bei manchen Oden ist das Verständnis durch mehrfachen Wechsel erschwert. So bei der eben genannten **Ode 19**: nach

---

Hunger um" (Laktantius: infirmatus est), v. 6 unmittelbar an den ersten Teil anzuschließen: „die Jungfrau verging vor Hunger (nach dem Becher und der Milch)". Der Versuch scheitert freilich daran, daß der „uterus der Jungfrau" als Subjekt übersehen ist. Daß dieser vor Hunger verging, ist natürlich nicht angängig; ebenso fordert der Fortgang „nahm Empfängnis" (Fr. paraphrasiert falsch: „empfing davon") einen irgendwie sexuell gefärbten Ausdruck. Vgl. die Ablehnung der Frankenbergschen Lesung aus anderen Gründen durch Nestle, ThLBl 1911 S. 534 und Gunkel, ThLZ 1913 S. 10. Greßmann, ZDMG 1911 S. 850ff, der sie akzeptiert, hat — die Paraphrase S. 85 übersehend — Frankenbergs Meinung schwerlich richtig verstanden. — — Wieder anders sucht Dom Connolly, JThSt 1912 S. 308 zu verbinden. Er übersetzt ܐܚܕܬ mit seiner regulären Bedeutung „fing ein, bemächtigte sich" = ἐκράτησεν; Subjekt ist der uterus, Objekt: das Objekt von v. 5, das nach geläufigem syrischem Sprachgebrauch als selbstverständlich zu ergänzen ist: die Mischung. Damit ist ein glatter Anschluß hergestellt: der uterus bemächtigte sich jener himmlischen Mischung, — eine Interpretation des Luk. 1 35 angedeuteten Vorganges. Aber Connolly muß dabei auf die Übereinstimmung mit Laktantius verzichten; bei diesem denkt er an Verderbnis des griechischen Textes, etwa in ἠκράτησεν. Zur Kritik von Connollys Vorschlag vgl. Abbott § 3645d. — Eine doppelte Textverderbnis setzt endlich Newbold voraus (JBL 1911 S. 189ff): die syrische Lesung ist in ܓܒܠܘ „sie bildeten, formten", die lateinische in informatus est zu verbessern. Das pluralische Subjekt sind die rechtsstehenden, d. h. guten Welten-Planeten (vgl. unten Teil II zu Ode 19 gegen Anfang) aus v. 4^b f, welche, Christi Geburt vermittelnd, den Leib der Jungfrau gestalten. Newbold findet hierin bardesanische Gedanken. Die Hypothese bleibt bedenklich, auch wenn man die Doppelkorrektur in v. 6 konzedieren würde. 1. Bei Bardesanes spielt die verbreitete gnostische Vorstellung eine Rolle, daß die Seele bei ihrem Herabstieg die Sphäre der Gestirne passieren muß und von ihnen zum Guten oder Bösen entscheidend beeinflußt wird. Ebenso hat N. wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß Bardesanes über die Geburt des Herrn lehrte, Maria habe nicht aus der eigenen φυσις geboren, sondern Christus sei durch ihren Leib hindurchgegangen, ohne von ihr etwas anzunehmen. (Ephraem, Armen. Pauluskommentar, deutsch bei Zahn, Geschichte des Kanons S. 527 zitiert aus einem von ihm für bardesanisch erklärten Apokryphon: „denn sie sagen, er kam durch sie wie etwas, das nicht von ihr kam." Vgl. Irenäus, c. haer. I 7, 2 über die Valentinianer: „Er ging durch Maria hindurch, wie Wasser durch die Rinne läuft.") Aber für eine Kombination dieser beiden Gedanken, vor allem für die modifizierte Anwendung des ersten auf Christus (er muß den schlechten, linken Einflüssen entschlüpfen, daher die Vermittelung geheimnisvoll — v. 4 „ohne daß man es wußte" —

v. 1 sollen die transzendenten Ursprünge des individuellen religiösen Erlebnisses dargestellt werden, aber v. 4c—5 wird die göttliche Milch im göttlichen Gefäß nicht dem Dichter persönlich gereicht, sondern hier ist ganz allgemein die Rede von der Gabe an die Welt und von ihrer Aufnahme durch die Welt.

Ode 22 zerfällt gleichfalls in zwei Teile. Ich lasse hier dahingestellt, wer im ersten Teil (v. 1—6) als „Ich" spricht und tätig ist[1]; jedenfalls sind die kosmischen Kämpfe des Redenden geschildert, die er in Gottes Auftrag und mit Gottes Hilfe vollbringt[2]. Von v. 7 an aber tritt der Redende völlig außer Aktion[3], und nur Gott selbst ist allein tätig. Anderseits sind in v. 1—6 Objekt der Tätigkeit die dämonischen Mächte; sie treten gleichfalls im zweiten Teil zurück: Gott als Totenerwecker. Und doch ist auch dies nur positive Wendung für das im Anfang Geschilderte: die Totenerweckung ist Konsequenz der Unschädlichmachung des bösen Prinzips. Zwischen v. 7a und v. 7b liegt der Übergang aus dem Kosmischen in das Menschliche.

Ode 23 beginnt mit einer Schilderung der Seligen und imperativischer Mahnung an Hörer oder Leser; die Hauptmasse der Ode aber stellt dar eine völlig unpersönliche Schilderung von dem Brief, dem Rad, dem Haupt usf. Ob die Schilderung

---

und nur den „rechten" anvertraut) hat N. auch nicht die Spur einer Analogie gegeben. 2. Ganz abgesehen von dieser Analogielosigkeit würde auch in der Ode selbst sich ein sonderbar verworrenes und widerspruchsvolles Bild ergeben. Der himmlische Christus wird bei seinem Herabstieg zur Erde den guten Äonen anvertraut; so würde man, gerade nach Analogie jener Gedanken, erwarten, daß sie ihre Aufgabe erfüllen, indem sie ihn geleiten und etwa ihm einen Leib gestalten. Wenn sie statt dessen den Leib der Mutter formen, so ist der sachliche Zusammenhang völlig dunkel und zerrissen. — Vgl. weiter Teil II zu Ode 19.

1) Über den von Bernard angenommenen Wechsel des redenden Subjektes vgl. Teil II zu Ode 22.

2) Spitta hat die Dissonanz zwischen den beiden Teilen richtig empfunden und durch Ausscheidung einzelner Worte in v. 5a und v. 5c beseitigen wollen. Aber die Aktivität des Redenden steckt nicht nur in v. 5, sondern durchzieht den ganzen ersten Teil der Ode. Vgl. die Ausführungen in Teil II zu Ode 22.

3) Zahn S. 699 ohne jeden Anhalt im Text: „durch denselben (scil. der hier redet) hat er (scil. Gott) . . . die toten Gebeine . . . lebendig gemacht."

in ihren Bildern einheitlich ist[1] und welches die Deutung ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Aber wie hängt die Mahnung mit den nachfolgenden Bildern zusammen? Der Eingang gipfelt in der Mahnung zur Erkenntnis des Herrn v. 4. Das ist der Schlüssel für das Folgende: denn nun biegt der Dichter vom Persönlichen ab und gibt eine Geschichte von der „Erkenntnis". Damit ist zugleich das Verständnis des „Briefes" bedingt: der Brief ist Gottes Gedanke, Gottes Wille (v. 5)[2], er ist eine Tafel[3], geschrieben mit dem Finger Gottes, enthaltend den Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes (v. 19f). Es ist nichts als Ausspinnung des in v. 4 angeschlagenen Themas; für uns verhüllt nur durch den befremdenden Übergang aus dem Gedanklichen in die bilderreiche Schilderung, aus dem rein Menschlichen ins sozusagen weltgeschichtlich Allgemeine[4].

Ode 9 ist in ihrem Anfang sehr persönlich gehalten; der Redende setzt sich in die intimste Beziehung zu den Angeredeten: „Gebt[5] mir eure Seele, damit ich euch meine Seele gebe!" (v. 1). Aber der Fortgang entspricht dem nicht. Zwar die Apostrophierung der Hörer zieht sich durch die ganze Ode hindurch, aber die Person des Redenden tritt völlig zurück;

---

1) Besonders Diettrich (S. 85) hat das abrupte Einsetzen neuer Bilder in dieser Ode mit dem in Ode 19 6 verglichen.

2) Welche konkrete Erscheinungsform des Willens Gottes der „Brief" versinnbildlichen soll (Bibel, Christus u. a. m.), bleibt gleichfalls dahingestellt.

3) Auch dies ein für uns befremdlicher Wechsel des Bildes (vgl. Harnack S. 80).

4) Harnack: die Verse 1—4 „passen nicht zum Folgenden". Grimme nimmt zwei Oden in rein äußerlicher Verknüpfung an. Ähnlich Diettrich, der sogar mit dem Gedanken an zwei verschiedene Religionsgemeinschaften (etwa Essener und Mezallianer) spielt, sich aber für Annahme einer Ode im Musivstil entscheidet, d. h. liturgischer Komposition zweier literarischer Gattungen. Vgl. aber die Vertretung der Einheitlichkeit bei Spitta, Frankenberg S. 90, Greßmann, IW 1911 S. 911f. Allerdings ist kaum richtig, wenn Spitta einen beabsichtigten scharfen Gegensatz von v. 5ff gegen v. 1—4 wahrzunehmen glaubt. Auch bei Newbold, JBL 1912 S. 175f ist die Verbindung zu lose: „a prelude, designed to touch the feelings and awaken the devotional spirit". Der oben vertretenen Auffassung steht nahe E. Hora, ThGl 1913 Heft I.

5) Lies ܗܒܘ „gebt" statt ܗܒ „gib".

man hat nach dem Eingang erwartet, er werde — wie in anderen Oden, z. B. Ode 22 — eine aktive Rolle spielen; aber der das Leben den Hörern vermittelt, ist Gott; das „Ich“ ist nur in v. 6 noch einmal erwähnt als Verkünder des Heils. Von v. 7 an wendet sich die Ode vollends in eine andere Sphäre: die einfachen Mahnungen und Verheißungen werden plastisch gegenständlich und in einen himmlischen Rahmen gestellt: Nehmt die ewige Krone der Wahrheit, den wertvollen, umkämpften Edelstein: die Gerechtigkeit bietet ihn euch dar (v. 8—11); und dann in ein anderes Bild übergehend: die himmlische Szene der Eintragung der Sieger in das Siegesbuch (v. 12f)[1].

Ode 16 setzt mit den allerpersönlichsten Bekenntnissen des Dichters ein: sein Beruf ist es, dem Herrn zu singen (v. 1—6). Aber das ist nicht das Thema dieser Ode, sondern dies ist nur Einleitung. Das Thema der Ode würde ganz allgemein zu lauten haben: „Ein didaktisches Lied über Gottes Herrlichkeit“; da tritt jede Beziehung der dichterischen Persönlichkeit zu Gott völlig zurück. Gewiß, wie wir den Dichter aus anderen Oden kennen, könnte wohl dies einleitende Stück ein selbständiges Lied sein: „Warum ich Gott singen und jubeln muß“; es könnte auch Einleitung eines durchweg persönlich gehaltenen Gesanges sein: „Was Gott an mir Großes und Herrliches tat.“ Hier dagegen verschwindet das „Ich“ vollständig[2]. — Der Lobgesang v. 7—20 selbst aber zerfällt

1) Diettrich findet, daß der verheißende Charakter von v. 6f gegen die Ermahnungen vorher und nachher absteche. Das ist nicht richtig, denn die Verheißungen beschränken sich keineswegs auf v. 6f. Auch v. 3 und dann wieder 8b. 10 handeln ohne Ermahnung von dem, was den Gläubigen zuteil wird.

2) Übergänge aus oder in den Hymnenstil sind auch im kanonischen Psalter die geläufigste Form der Stilmischung. Vgl. die allgemeinen Ausführungen Staerks S. 82f und 229 (hymnischer Introitus vor didaktischen Dichtungen), und im Einzelnen z. B. Psalm 81 (Staerk S. 26, Balla S. 104), 95 (Staerk S. 11), 115 (Staerk S. 42), 146 (Balla S. 37). Weiter auch Hiob 5_{8-16} mitten in dem Lehrgedicht 4_{6}—5_{26} (Balla S. 60); Jesus Sirach 42_{15}—43_{33}, bes. 43_{1-11} (Balla S. 61); Psalm. Sal. 3. 6 (Balla S. 62). — In diesem allgemeinen Rahmen müssen auch die zahlreichen Schlußdoxologien der Oden Salomos betrachtet werden; daraus ergibt sich dann von selbst die völlige Grundlosigkeit ihrer konsequenten Streichung durch Grimme u. a.

wieder in zwei Teile: die ersten beiden Verse zählen nur Stichworte auf: Herrlichkeit und Schönheit, Werke des Herrn, Barmherzigkeit, Kraft seines Wortes (v. 7f). Von v. 9 an aber werden zwei dieser Themen ausgeführt, zuerst ganz kurz die Wirkung des Wortes (v. 9), dann ausführlich die Schöpferherrlichkeit (v. 10—20). So stehen nebeneinander: individuelle Stellung des Dichters zu Gott — allgemeine Stellung Gottes in der Welt — und dann wieder Spezialisierung dieses Themas auf einzelne Punkte. Zum Schluß, in unmittelbarster Verbindung mit der preisenden Erzählung von Gottes Herrlichkeit, eine Doxologie (v. 20b)[1].

Ähnlich ist der Übergang vom persönlichen Dichtererlebnis zu allgemeinen Aussagen in **Ode 18**. Auch hier ein höchst persönlicher Eingang: Der Herr hat meinen Leib erlöst (v. 1—3); dann — fast noch intimer werdend durch den Übergang in die direkte Anrede Gottes —: Laß mir diese Gnade erhalten bleiben, trotz des Gegensatzes der Gegner (v. 4f)[2]. Von da an aber wird die Ode immer allgemeiner; das angeschlagene Thema wird ausgeführt: die Gegensätze und der Kampf gegen sie — Gott der Überwinder der Unvollkommenheiten. In v. 7 dringt noch einmal die persönliche Stimmung durch, aber es handelt sich schon nicht mehr um des Dichters Person allein, sondern um seine Gemeinde: „deine Rechte wird zum Siege machen unsere Erlösung.“ Es folgen allgemeine Sätze über Gottes Wesen, das gegensätzlich ist zu Lüge, Tod, Nichtigkeit und Irrtum (v. 9—13). Der Dichter nennt zwar Gott noch einmal: „mein Gott“ (v. 9), aber seine eigene Person spielt keine Rolle mehr. Dann verschwindet auch die zweite Person als Anrede Gottes, der letzte persönliche Zug; dafür wird die Szenerie lebendiger: der Dichter läßt die Anhänger der Unwissenheit, und als Gegenstück zu ihnen die Wissenden, die Gnostiker auftreten. Aber er schil-

---

1) Von Grimme gestrichen. Vgl. Teil II zu Ode 16 und die vorige Anm.

2) Diettrich findet eine inhaltliche Differenz zwischen der ethischen Plerophorie des Inspirierten v. 1ff und dem Sündenbewußtsein des gewöhnlichen Sterblichen v. 4ff. Aber die „Schwachen“ und ihre Werke gehören deutlich auf die dem Sänger entgegengesetzte Seite; sie sind identisch mit den „Nichtigen“ (N) v. 15ff.

dert sie scheinbar ganz unbeteiligt, ohne sie in eine Beziehung zu sich oder der Gemeinde zu stellen. Den Schluß bildet eine in Subjekt und Objekt unpersönliche Doxologie v. 19b[1].

Als weniger scharf können für unser Empfinden die Gegensätze in **Ode 20** erscheinen. Persönliche Aussage: „Ich bin Priester des Herrn" (v. 1) — allgemeine Charakterisierung der „Opfer des Herrn" (v. 2f) — Mahnung an die Gemeindeglieder, dem entsprechende Opfer zu bringen (v. 4ff). Man könnte versuchen, den Zusammenhang zwischen „Ich" und „Ihr" damit herzustellen, daß man den Sänger als priesterlichen Vermittler des Opfers der gläubigen Gemeindeglieder sich fühlen läßt: — sicherlich mit Unrecht, denn einmal fehlt bei der Beschreibung der rechten Opferdarbringung jeder Hinweis auf solche Vermittlung; insbesondere aber zeigt v. 1 deutlich, daß der Sänger seine Priesterschaft nicht im Gegensatz zu den anderen — als ein Höheres — behauptet, sondern er selbst bringt ja für sich dasselbe vergeistigte Opfer dar: das Opfer, das dem göttlichen Gedanken[2] entspricht. Von priesterlicher Bevormundung kann hier keine Rede sein, sowenig für den Sänger, sowenig für die Gläubigen[3]. Auch diese Ode ist durchaus nach Analogie der besprochenen zu deuten: seine eigene Stellung zu Gott und das von der Gemeinde geforderte Verhalten sind dem Dichter Illustration des allgemeinen Satzes von v. 2 und 3; beide Wendungen sind nicht gegensätzlich, sondern parallel zu verstehen[4].

Ode 26 schildert zuerst die Sängertätigkeit des Dichters (v. 1—4)[5]. Das wird allgemein und unpersönlich gewendet:

1) Von Grimme gestrichen.

2) So ist der Text ganz richtig überliefert; gegen Chajes Hagoren S. 30, der ܬܫܒܘܚܬܗ „seines Lobpreises" lesen will.

3) Gunkel, DR 1913 (Die Oden Salomos S. 25—47) S. 38 scheint zu letzterem zu neigen.

4) Mit Bernard, Einleitung zum Kommentar S. 40, einen Wechsel des redenden Subjekts anzunehmen (v. 1—2: der Getaufte; v. 3—9: die Kirche), liegt kein Grund vor.

5) v. 2, 3 und 4 enthalten imperfektisch futurische Aussagen; man erwartet daher auch in 1a eine solche. Diettrichs Vorschlag, ܐܒܥܬ als Impf. von ܒܥܬ zu lesen in der Bedeutung „ich will improvisieren", scheitert an der Wortbedeutung, denn ܒܥܬ heißt „schrecken" und hat

überall im ganzen Weltall wird Gottes Lob gesungen (v. 5—7). Dann aber macht die Ode wieder eine neue Wendung zum Menschlichen: eigentlich ist niemand imstande, Gott recht zu preisen: seine Wunder sind über alle Worte und über alle Erklärungen erhaben (v. 8—12). Daher der weise abgeklärte Schluß v. 13f: es muß den Sängern genügen, Erkenntnis[1] und danach Ruhe[2] zu haben, und anderen ruhige Hilfe zu leisten. Das ist eine Sentenz, die sowohl ihrer Form — allgemein: „die Sänger“ — als auch ihrem Inhalte nach neben dem persönlichen, sprudelnden und jubelnden Eingang uns überraschend scheint.

Wieder andere Übergänge liegen in **Ode 31** vor. Sie schildert die Tätigkeit „des Herrn“, sicherlich des Messias, der deutlich vom Höchsten, seinem „heiligen Vater“ (v. 4f) unterschieden ist. v. 1 und 2 erzählt in genau parallelen Sätzen von Vorgängen der außermenschlichen Welt: die Überwindung der gegnerischen Mächte (Abgründe, Finsternis, Irrtum, Torheit[3]); v. 3ff beschäftigt sich mit der Erlösung der Menschenwelt. Daß hier negative und positive Seite des Wirkens[4]

---

nur von da aus gelegentlich die Bedeutung von etwas plötzlich Eintretendem, aber nie in dem hier geforderten Sinn. Außerdem spricht der Punkt über ܒ gegen diese Ableitung. — Ich vermute (so auch Charles) Dittographie des ܬ mit dem folgenden Worte ܬܫܒܘܚܬܐ; dann ist zu lesen ܐܒܥ (Impf. Afel) „ich will sprudeln lassen“.

1) Grimme glaubt einen Widerspruch gegen das Vorhergehende zu sehen, wo ausgeführt sei, kein Wissen reiche an die Erkenntnis Gottes heran, und wünscht als Abschluß etwa „Ruhe genügt an Stelle von Wissen“. Das würde der ganzen Stimmung der Oden direkt widersprechen. In dieser Ode ist nur gesagt, daß keine Erklärung an Gottes Wesen heranreiche; von Erkenntnis ist dabei nicht die Rede.

2) Frankenberg paraphrasiert S. 91 „Wonne zu erfahren“. Vgl. Teil II S. 46 Anm. 3. S. auch Gunkel, ThLZ 1913 S. 11. — Vgl. über die Deutung von Ode 26 durch Leendertz Teil II zu Ode 10.

3) N. — Die Lesungen von N (nitrische Handschrift = Brit. Mus. Add. 14538) sind nach F. C. Burkitts Kollation (JThSt 1912 S. 372—385, ein Nachtrag von Duncan Willey ebenda 1913 S. 293—298) eingehend besprochen in meinem Aufsatz: Eine zweite Handschrift der Oden Salomos, ZNW 1913 S. 79—93. Zu 31 1 ff vgl. daselbst S. 87.

4) Ich halte diese Verhältnisbestimmung für richtiger als die Batiffols S. 89, der in v. 1 f un prélude sieht.

beschrieben werden, ist deutlich. Sonderbar ist aber, wie die Schilderung mit v. 6[1] plötzlich in eine direkte Rede des Gottessohnes übergeht. Es ist bezeichnend für den Stil des Dichters, daß er kein Wort der Einführung gibt[2]. Wenn man nach v. 3 und 4 Worte des Erlösers erwartet, so wären dies doch wohl[3] Worte an den Vater. Die Rede wendet sich aber an die Gläubigen und schildert ihnen in der Hauptsache das Dulden und Standhalten des Heilandes (v. 7—10) und den Zweck dieses Erlöserwirkens (v. 11). Gerade hier ist einmal sehr deutlich zu verfolgen, wie der Dichter es verschmäht, durch Andeutung einer Überleitung dem Leser oder Hörer das Verständnis der Übergänge zu erleichtern.

Ode 41 gehört zu denjenigen Liedern unserer Sammlung, bei denen die Herstellung einer Einheit am hoffnungslosesten scheint. Harnack: „die Komposition des Psalms spottet zwischen v. 7 und 8 sowie zwischen v. 11 und 12 jedes Zusammenhangs, und außerdem ist v. 11 auch mit v. 10 unverbunden“[4]. Ähnlich Diettrich, der v. 8—11 als Urpsalm herausschält, v. 11 nach Korrektur der ersten Person Pluralis in den Singular. Und doch ist jedenfalls in den ersten zehn Versen nichts aus sachlichen Gründen als christliche Interpolation in ein jüdisches Stück anzusehen[5]. Die Schwierigkeit ist rein formal: der Übergang aus dem „Wir“ (v. 1—7) in das „Ich“ (v. 8—10) und wieder zurück in das „Wir“ (v. 11f). Erst dann folgen sicher christliche Verse, und zugleich wechselt der Stil: aus dem persönlich Gehaltenen („wir jubeln“ — „ich bin durch Gottes Ratschluß wiedergeboren“ — „sein Wort begleitet uns“) wird eine historisch-dogmatische Schilderung des Erlösers (v. 13—17). Der Übergang zum letzteren ist schon in

---

1) v. 6 gehört nicht als abschließende Mahnung zum Vorhergehenden, sondern leitet die direkte Rede ein (so auch Diettrich, Gunkel, bes. Zahn S. 761 Anm. 2).

2) Harnack S. 84, Staerk S. 306: „Das plötzliche Umspringen in die Selbstaussage (v. 7) (ist) nach v. 3ff bei einheitlicher Konzeption der Ode unverständlich.“

3) Vgl. aber zu v. 3 Teil II zu Ode 31.

4) Im Kommentar S. 70f, vgl. weiter S. 90.

5) v. 3 „Leben empfangen wir durch seinen Gesalbten“ kann natürlich genau so gut jüdischer wie christlicher Messianismus sein.

v. 11 und 12 angebahnt. Diese Verse setzen den Erlöser und Logos[1] in Beziehung zur gegenwärtigen Gemeinde; nun bleibt der Dichter bei der Person des Erlösers, verfolgt ihn zurück in seine historische irdische Wirksamkeit, — dabei treten natürlich die gegenwärtigen Gläubigen zurück; daraus wird wieder die überzeitliche Gestalt gegen Ende der Ode: aber die Gläubigen werden nur in der dritten Person wieder eingeführt („der leben macht die Seelen" v. 17[a]). Das Ende der Ode kehrt inhaltlich zwar zu ihrem Anfang zurück: Lob Gottes (v. 17[b]). Aber was dort jubelnder Ausbruch der Stimmung der Gläubigen war, ist hier ruhige unpersönliche Mahnung: „Wir[2], seine Kinder, wollen loben den Herrn!" — „Ein Loblied dem Herrn von denen, die ihn lieb haben!" — — Bleibt aber noch die harte Dissonanz des eingesprengten „Ich". Daß der Versuch, Interpolationen auszuscheiden, gerade hier etwas überaus Mißliches hat bei dem Mangel aller sachlichen Gründe, ist schon gesagt[3]. Der Interpolator hätte nach der herrschenden Auffassung die Oden christianisiert; nun fügt er in v. 1—7 ein Stück an, das in seiner allgemeinen wenig spezifisch christlichen Stimmung vollständig die Züge an sich trägt, die als charakteristisches Gepräge der Oden zu gelten haben! Auch in diesem Fall muß wenigstens der Versuch gemacht werden, ein Verständnis der Ode als Einheit zu gewinnen. Die „Ich"-verse sind individualisierende Wendung[4] dessen, was der Dichter vorher als das die Gemeinde Bewegende beschrieb: Gottes Gnade an seinen Kindern. Zwei Ausprägungen dieser Gnade sind dargestellt: Wiedergeburt — naturgemäß am Einzelnen geschildert; Erlösung durch den Erlöser — ihr Objekt

---

1) Ich fasse „Wort" an dieser Stelle nach den parallelen Aussagen der folgenden Verse persönlich. Nur dadurch ist ein Zusammenhang zu gewinnen zwischen v. 11 und 12, damit aber ein sehr guter. Bei v. 15 denkt auch Harnack an die Logoslehre; Spitta S. 268 bestreitet mit Recht, daß ein Grund vorliege, „Wort" in v. 11 anders zu deuten.

2) So N.

3) Die Künstlichkeit der Harnackschen Hypothese gerade über diese Ode ist mehrfach betont worden: Clemen S. 12, Spitta S. 267, Harris[2] p. XXII.

4) Über den Vorschlag von Spitta, Batiffol und Grimme, in v. 8—10 eine Jubelrede Christi zu sehen, vgl. Teil II zu Ode 41.

ebenso naturgemäß die Summe der Gläubigen[1]. Der Dichter spinnt das Thema nach den verschiedenen Seiten aus[2]; der beherrschende Gedanke hält ihm alles zusammen, so daß er die Gegensätze, die uns frappieren, nicht fühlt und sie auch nicht als solche anerkennen würde.

Ist die spiritualisierende Deutung des Tempels in **Ode 4** — sei es auf den Einzelgläubigen, sei es auf die Gemeinde — wie sie seit Haußleiter[3], Zahn, Wellhausen[4] und Gunkel von den meisten vertreten wird, richtig, so haben wir auch in dieser Ode eine einheitliche Komposition vor uns[5]. Die Verteidigung des heiligen, von Gott seit Ewigkeit bestimmten Ortes gegen alle Rivalitäten (v. 1—4) ist nur die Einkleidung in die Form eines allgemeinen Bildes für die im folgenden — zuerst durch die dritte, dann noch persönlicher durch die erste Person Pluralis — beschriebene mystische Glaubensvereinigung von Gott und Mensch im Einzelindividuum oder innerhalb der Gemeinde (v. 5—10). Der Schluß (v. 11—14) ist wieder allgemein gehalten, doch nunmehr ohne Bild, und arbeitet die andere Seite der Anfangsgedanken heraus: diese Gemeinschaft in Gottes ewigem Ratschluß fest verankert: wer also soll sie wieder rauben.

Auffallenderweise haben weder Harnack noch Spitta noch Diettrich in **Ode 6** Interpolationen angenommen. Sobald man sich nicht darauf beschränkt, auszuscheiden, was sich dem Inhalte nach als Christianismus erweist, müssen die starken

---

1) Clemen S. 13 sucht einen anderen Fortschritt vom „Wir“ zum „Ich“ aufzuhellen: „von den Gläubigen greift der Sänger auf sich selbst, der ihnen den Glauben gebracht, und endlich auf Christus zurück.“ Aber davon, daß das „Ich“ den Glauben der „Wir“ begründet hat, ist nicht die Rede; außerdem erscheint ja der „Gesalbte“ schon im ersten Teil der Ode. — Die sachliche Parallelität der Stücke v. 1—7 und v. 8—10 ist Teil II zu Ode 41 besprochen.

2) Vgl. unten S. 39.

3) Der judenchristliche Charakter der Oden Salomos, ThLBl 1910 S. 265—276.

4) Über Harris und Harnack, GGA 1910 S. 629—641 und 641 f.

5) Die Exegeten, die an den jerusalemischen Tempel denken, müssen ausnahmslos an dem Zusammenhang zwischen v. 1—4 und v. 5ff völlig verzweifeln. So Harnack, Diettrich, Grimme, Chajes, Bacon. Vgl. unten Teil II S. 50ff.

Stilunterschiede stutzig machen[1]. v. 1f: Gottes Geist und Gottes Liebe redet aus mir: individuelle Aussage des Sängers; v. 3—5ª: alles ist sein[2], er hat seine Erkenntnis ausgebreitet: zwei zusammenhängende allgemeine, unpersönliche Sentenzen; v. 5ᵇ—6: Anwendung des letzten Satzes auf die Gemeindeglieder (direkter Anschluß an v. 5ª): Gott gab uns seine Erkenntnis, daß wir sie in der Welt weiter ausbreiten. Darauf wird der hymnische Stil verlassen[3] und es setzt das Bild von dem Bach ein, der über die ganze Erde kommt[4] und alle

---

1) Nur Grimme streicht v. 5ᵇ. 6 wegen der Mehrzahl der Redenden. Vgl. unten S. 34.

2) Ich nehme als Subjekt von 3ª „er (der Herr)" und lese 3ᵇ nach dem überlieferten Text „alles gehört dem Herrn" (vielleicht mit Barnes, Exp. 7. Ser. X (1910) S. 57: „alles was ich rede . . . ."). Gegen Harris, Grimme, die für ܡܪܝܐ „Herr" ܡܪܝܪܐ „(alles was) bitter (ist)" lesen, und Greßmann, ZDMG, der ܡܪ̈ܝܪܐ ὅσον ἀντίτυπον liest, um damit ein zu „fremd" paralleles Wort zu gewinnen.

3) Vgl. oben S. 22 Anm. 2.

4) Die bekanntlich sehr umstrittene Einzelexegese, bes. von v. 8ᵇ, braucht hier nicht erwogen zu werden. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, daß ich den von Staerk, Greßmann (bei Gunkel, ZNW S. 297f), Grimme, Bruston (Les plus anciens cantiques chrétiens. Genève — Paris 1912 p. 8 [Wo im folgenden „Bruston" ohne nähere Angabe zitiert ist, ist diese Broschüre gemeint, und nicht einer der zahlreichen Artikel desselben Verfassers zur Sache.]) vertretenen Versuch einer akkusativischen und damit antijüdischen Übersetzung von ܠܗܝܟܠܐ („hat den Tempel fortgerissen") nicht nur für sprachlich und sachlich sehr schwierig halte, sondern durch K für ausgeschlossen. Der Text der Ode selbst ist in Pistis Sophia nicht eindeutig: „wendete sich zum Tempel" (darin braucht jedenfalls nicht Angriffsabsicht gegen den Tempel zu stecken); in der einleitenden gnostischen Hymne fehlt ein entsprechender Satz; die gnostische Paraphrase dagegen ist völlig deutlich: „führte es zum Tempel". Die Vermutung wäre höchstens haltbar, wenn man mit Bruston syrisches Original annimmt, das schon von K, resp. dessen griechischer Vorlage, mißverstanden wurde. Vgl. besonders die Kritik Kleinerts S. 577 Anm. 5 und Bacons Exp. 8. Ser. I (1911) S. 198. Bruston scheint das Gewicht besonders der Kleinertschen Einwendungen anzuerkennen, denn er modifiziert seine Anschauung RThQR 1912 p. 147: der Text habe ursprünglich überhaupt nichts vom Tempel enthalten, sondern gelautet: ܘܢܣܒ ܘܐܘܒܕܗ̇ ܠܗ ܟܠܐ il a détruit et emporté pour lui le tout. — Eher annehmbar wäre — aramäisches Original vorausgesetzt — Torreys Vorschlag (bei Bacon a. a. O. S. 199; von R. Harris ebenda II S. 32 angenommen); er denkt an

Durstigen tränkt (v. 7—11), bis auch das letzte wieder spezialisiert wird: das Wirken der Diener, die die Tränkung[1] vermitteln (v. 12—17). — Es ist nach unseren Vorarbeiten nicht allzuschwer, die Einheit dieser Stilmischung darzutun: die Stücke v. 3—5ᵃ, 5ᵇ—6 sind genau parallel zu v. 7—11, 12—17 und enthalten genau dieselben Aussagen: nur ist hier in Form des Bildes gekleidet, was dort als glatte Aussage ohne Bild gegeben war, außerdem aber ist die Anwendung auf die Gemeinde als Missions- und Evangelisationssubjekt das erstemal in der ersten Person gegeben, die zweite bildliche Form dagegen führt sie in der dritten Person ein. Die ersten zwei Verse des Liedes aber sind nichts anderes als die individuelle Behandlung des Themas: der Mensch singt Gott und verkündet ihn damit den anderen. Nur hat hier der Dichter nicht das eigentlich Thematische — das ist die zweite Hälfte dieses Satzes —, sondern das für sein Erlebnis Charakteristische hervorgehoben: die Passivität seines Singens.

Stilistisch sehr bunt ist **Ode 7**. v. 1—18 handelt von Gott und dem Sänger; v. 19—28: die Seligen; v. 29: Doxologie: „Preiset". Das Verständnis von v. 1—18 ist dadurch erschwert, daß sentenzenhafte allgemeine Aussagen (v. 1. 9. 10. 13), allgemeine Äußerungen über das Erlösungswerk Gottes (v. 16. 17ᵃ. 18), seine Wirkung an den Gläubigen (v. 14. 15), und dann wieder ausgesprochene „Ich"sätze (v. 2—8. 11. 12. 17ᵇ[2]) vermengt sind[3]. v. 3ᵇ—8 spricht deutlich von der Mensch-

---

Verlesung von ursprünglich aramäischem וְלָא אִיתַי לֵה כָּלֵה „und nicht war für ihn ein Hindernder" (ich nehme an, daß dies der Text ist, den Bacon gelesen wissen will; seine semitischen Formen sind hier und anderwärts — bes. S. 198 — abenteuerlich verdruckt) in וְאַיְתִי לְהכלה (da die Form ohne י fehlt, müßte לְהֵיכְלָה gelesen werden) „und brachte zum Tempel"; die Verlesung und die Weglassung des לא käme auf Kosten des griechischen Übersetzers.

1) Zahn S. 755f hat richtig beobachtet, daß von v. 10 (besser von v. 11) ab an die Stelle von Bach und Strom das „Wasser" tritt, weil nun die Stillung des Durstes (= Befriedigung des Bedürfnisses nach Erkenntnis) geschildert wird.

2) Die Deutung von v. 17ᵇ ist umstritten; vgl. Teil II S. 60 Anm. 2.

3) Nach den meisten Übersetzungen tritt — was ich freilich nicht für richtig halte; vgl. Teil II S. 58 — in v. 14 mit ܠܗ neben Gott und den, bzw. die Gläubigen, unvermittelt ein dritter, Christus. Dann steht

werdung Gottes (v. 4ᵇ. 5ᵃ. 6ᵃ. 8), und zwar in einer geradezu patripassianischen Weise; die Menschwerdung wird in Beziehung zum Dichter selbst gesetzt; ihr Zweck ist: daß ich ihn „lernen", d. h. begreifen sollte (v. 8), dazu läßt er mich sich selbst erkennen (v. 3). Das ist das Thema[1]: Gott gibt Erkenntnis, und zwar Erkenntnis seiner selbst, Gotteserkenntnis. In v. 14ff werden diese Gedanken wieder aufgenommen, und zwar in genauer Parallele zu v. 3—8[2], nur diesmal allgemein gewendet: Gott läßt sich[3] von den Seinen schauen (v. 14). Doch wird auch dies Stück wieder individualisierend gewendet: 17ᵇ: „ich ging"[4]. Auch hier herrscht der Gedanke, daß die Erlösung im Erkennen besteht v. 15ᵃ; v. 16f: das ganze Erlösungswerk besteht darin, daß Gott die Gnosis als Weg setzt[5]. Es kann zweifelhaft sein, ob man nicht diese ganzen Aussagen über die Erlösung dem allgemeinen Charakter der Oden nach auf das gegenwärtige Gotteserlebnis des Dichters zu beziehen hat, vor allem in v. 3—8. Doch schildert er dessen Vermittelung jedenfalls bewußt nach Analogie der historischen Gottesoffenbarung in Christus. Wir hätten dann einen Versuch vor uns, die Verbindung zwischen gegenwärtigem Erlebnis und historischer Offenbarung herzustellen. — Das Zwischenstück v. 9[6]—13 gibt dem Dichtererlebnis den ewigen Hintergrund des göttlichen Ratschlusses: Gott hat ihn von Ewigkeit gekannt und von Ewigkeit die Erlösung durch Erkenntnis vorbereitet. Das, was den ganzen Komplex v. 3ᵇ—18 zusammenhält, ist der Gedanke: Gott läßt sich erkennen, um zu erlösen; er ist teils in streng individueller, teils in allgemeinerer Form durchgeführt. — Der zweite Teil der Ode v. 19—28 schließt sich unschwer an: er handelt von den Heiligen, die dem Herrn mit Lobliedern entgegengehen. Es sind die, denen bekannt ist der Höchste (v. 19), zu denen die Kennt-

---

der Erscheinung Gottes v. 3ᵇ—8 die Erscheinung Christi v. 14—18 genau parallel.

1) Vgl. Kleinert S. 572.

2) Batiffol S. 65f hat gleichfalls auf diese Parallelität hingewiesen.

3) S. S. 30 Anm. 3. 4) S. S. 30 Anm. 2.

5) v. 16ᵃ wird verschieden übersetzt. Vgl. die Erörterungen Teil II S. 59, besonders Anm. 4.

6) Man kann (Spitta) zweifeln, ob v. 9 nicht besser zum Vorangehenden gezogen wird. Jedenfalls ist er ein Übergangsvers.

nis des Herrn gekommen ist (v. 24), unter denen nichts mehr ohne Erkenntnis ist (v. 27): also die Gnostiker, an denen sich das im Vorangehenden beschriebene Wirken Gottes erfüllt hat. — In diesem Stück aber ist zugleich gegeben: einmal der Zusammenhang von Erkenntnis und Lobgesang, — daher die doxologische Schlußmahnung: Preiset!, auf der anderen Seite, daß der Gnostiker nun dem Herrn entgegeneilt, — daher der Anfang: der Lauf zum Herrn[1]; weil der Sänger Erkenntnis gewonnen hat, eilt er seinem Herrn entgegen[2], — so wie das Mädchen läuft, voller Freude über ihren Geliebten. Auch für sich genommen ist diese kleine Einführung von Interesse; v. 1 gibt einen völlig allgemeinen Satz, mit dem das individuelle Erlebnis des Dichters (v. 2. 3^{a}) illustriert wird. — —

Nur eine Äußerung — freilich eine manchmal besonders auffallende — der stilistisch wechselvollen Art des Dichters ist es, wenn er die redende oder die angeredete Gemeinde plötzlich verobjektiviert und von ihr in der dritten Person redet; oder wenn er unvermittelt aus dem Gott anredenden „Du" in das schildernde „Er" verfällt; oder gar, wenn er das redende Subjekt mitten in der Ode wechseln läßt. Eine größere Zahl dieser Fälle sind schon besprochen; ich stelle jedoch hier das Material nochmals zusammen.

Allgemeine Aussagen über die Gläubigen werden zugespitzt zu einer direkten Anrede an die Gemeinde, meist so, daß aus den allgemeinen Sätzen die Konsequenz einer Forderung gezogen wird, in Ode 3_{13} 7_{29} 34_{6}[3]. Mitten in die Beschreibung des Zustandes der Gläubigen eingesprengt ist eine solche Wendung Ode 39_{7}[4]. Umgekehrt erhalten direkt an die Hörer gerichtete Imperative ihre Begründung in weiterem allgemeinerem Rahmen Ode 8_{11-14} 30_{1-2}[5].

1) Bei „Weg" und „Laufen" liegt in dieser Ode — im Unterschied von anderen — der Nachdruck nicht auf dem Vorgeschriebenen, Berufsmäßigen (vgl. z. B. 16_{14}), auch nicht auf der Richtigkeit des Laufes (vgl. z. B. 11_{3}), sondern hier ist es der Lauf ihm entgegen, besser noch (Zahn S. 687) das ihm Entgegenstürzen (ܪܗܛ).

2) Vgl v. 16^{a} „die Erkenntnis hat er gesetzt als seinen Weg".

3) Vgl. im Psalter: Psalm 31_{24f} 32_{11} u. a. m.

4) Vgl. eingesprengte Apostrophierungen im Psalter: Psalm 4_{3-6} 6_{7-10} 9_{12} 14_{6} $22_{24f.\,27}$ 30_{5f} u. a. m. (vgl. auch 27_{14}).

5) Vgl. Psalm 24^{b} 29_{1f} 33_{1-3} u. a. m.

Für die Art, wie Zwiesprache mit Gott und Schilderung des Verhältnisses zu Gott dem Dichter in Eines verschmelzen, ist ungemein charakteristisch die sogenannte **Ode 1**, die inhaltlich jedenfalls ganz aus einem Guß ist[1]. Sie beginnt schildernd: „Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz" (v. 1), geht dann sogleich in die Anrede über. Aber während Gott angeredet wird, wird doch gleichzeitig von dem Kranz auf dem Haupte, der ja mit Gott identisch ist, weiter in dritter Person geredet. v. 3: „Er gleicht nicht einem vertrockneten Kranz, der nicht aufsproßt, sondern du bist lebendig auf meinem Haupt und du hast gesproßt auf mir". Dies ist eine der allerverständlichsten[2] stilistischen Schwankungen eines Dichters, daß eine leidenschaftlich überquellende Schilderung der intimen Gottesgemeinschaft unwillkürlich in die Zwiesprache mit Gott als dem Objekte der Gemeinschaft übergeht[3]. Ebenso ist der Übergang in **Ode 18** 4 zu verstehen. Hier ist umgekehrt zu beobachten, wie die direkte Anrede Gottes wieder verschwindet (18 14), sobald die Person des Dichters mehr zurückgetreten ist und die Ode allgemeiner wird. Ebenso erklärt sich auf diese Weise, daß der Dichter, wenn er sein Verhältnis zu Gott schildern will, gelegentlich im Überschwange mit der zweiten Person einsetzt (**5** 1–3. **25** 1–10. **40** 1–3), dann aber nach dem Überschäumen der ersten Leiden-

---

1) Ob die Ode in der Überlieferung von K unvollständig ist, interessiert hier nicht. Jedenfalls enthält sie keine Zusätze.

2) Kleinert beurteilt die Ode viel zu hart: „das Bild hin- und herzerrt und bis zur Unvorstellbarkeit zerzaust" (S. 573); „deren krause und gnostisch spielende Gestalt unter das Niveau des Übrigen merklich zurücksinkt" (S. 607). Am allerunwahrscheinlichsten ist, daß, wie er vermutet, diese von ihm gerügte Unart der Ode schon bei der — von ihm angenommenen — Christianisierung der Sammlung empfunden, und sie deshalb ausgemerzt und an ihre Stelle die heutige Ode 19 gesetzt worden sei (die sogen. erste Ode wird in der Pistis Sophia als 19. Ode zitiert; vgl. dazu anderseits Harris S. 20).

3) Ode 22 gehört nicht hierher, wie nach dem syr. Text und den meisten Übersetzungen scheinen könnte und auch von Zahn S. 697f angenommen wird. Hier redet der Odenanfang nicht von Gott in der dritten Person, sondern in einer längeren Reihe appellativischer Relativsätze mit „der du", die erst in v. 6 durch ܐܢܬ „du" ihren Hauptsatz finden. Vgl. Teil II zu Ode 22.

schaft seinen Gesang in ruhigere Bahnen lenkt und die dritte Person eintreten läßt[1].

Besonders verwunderlich ist es für uns, wenn das redende Subjekt mitten in der Ode wechselt. **Ode 4** schildert das Verhältnis der Gläubigen zu Gott in parallelen Sätzen, zuerst v. 5—8 in der dritten Person, v. 9—10 aber in einem „Wir“-stück. v. 5^a und 9^a illustrieren deutlich die Parallelität: „du hast dein Herz gegeben, Herr, deinen Gläubigen“ — „du hast uns deine Gemeinschaft gegeben“[2]. Durch das „Wir“ gewinnt die Ode die persönliche Stimmung, die der Übergang zur Bitte um Gewährung des Zustandes fordert. — Daß in **Ode 6** das „Wir“stück v. 5^b—6 formell und inhaltlich der Schilderung der Diener des Trankes v. 12—17 genau entspricht, ist schon hervorgehoben[3]. Hier mag die persönliche Note dadurch verdrängt sein, daß das Bild vom „Bach“ der Ode ein universaleres Gepräge gegeben hat.

In der schon mehrfach erwähnten, sehr wechselvollen **Ode 18** charakterisiert das vorübergehende Auftauchen der Gemeinde in v. 7 den allmählichen Übergang aus rein persönlicher Stimmung des Anfangs zu allgemeinerer Schilderung[4]. — Dagegen ist **17**$_{15}$: „Lob dir unserem Haupte!“ nur die doxologische Schlußresponsion[5] auf die vorangehenden Worte des Erlösers „. . . und ich ihr Haupt“. Interessant ist hier nur das völlig unvermittelte Einsetzen dieser Worte; es zeigt, wie

---

1) Auch dieser Wechsel ist im Psalter ungemein häufig und bisher doch vielleicht als zu selbstverständlich hingenommen. Vgl. z. B. Psalm 3. 4. 6. 7. 9. 10. 12. 16. 18. 19^b. 20. 21. 22. 23. 25. 26. 27. 28. 30. 31. 32 u. a. m.; Psalm. Sal. 2. 4. 5. 9. 11. 12. 15. 16. 17. 18. Beispiele aus der klassischen Literatur (Hesiod, Kallimachus, Vergil u. a.) bei Norden: Agnostos Theos (Leipzig 1913) S. 193ff. In die altägyptische Religionsgeschichte zurück führt der von Erman, SBA 1911 XLIX S. 1086ff mitgeteilte Lobpreis des Amon (Berliner Stele Nr. 23077), der auch den Wechsel von „Ich“sätzen und imperativischer Apostrophierung enthält (vgl. Balla S. 95).

2) Grimme streicht v. 9f wegen der Mehrzahl der Sprecher; vgl. Teil II S. 52.

3) Um so unbegründeter ist es, wenn Grimme auch 6$_{5b.\,6}$ tilgt, nur weil die Gemeinde als Sprecher auftritt. Vgl. oben S. 29f.

4) Auch v. 7 und die damit zusammenhängenden v. 6 und v. 8 werden von Grimme gestrichen. Vgl. auch Diettrichs (S. 64) Bedenken.

5) Von Grimme als prosaische Schlußdoxologie gestrichen.

wenig dem Dichter ein Wechsel des redenden Subjektes Skrupel macht. Beachtenswert ist aber vielleicht auch die Tatsache, daß die persönliche Wendung, welche die Ode durch diesen Schluß erhält, nicht etwa dadurch eingeleitet ist, daß Christus sich vorher direkt an die Hörer wendet, wie er es in anderen Oden tut. Er spricht von seinen Gliedern — damit ist ja ihr Auftreten vermittelt —, aber er spricht über sie und nicht zu ihnen; er nennt sich „ihr Haupt“, nicht „euer Haupt“. Das warnt davor, die wechselnden Wendungen der Gesänge mit allzu großer Sicherheit zu systematisieren. Der Sänger ist eben auch in diesen Freiheiten, die er sich erlaubt, willkürlich[1]. — **Ode 41**, in der sich ein „Ich“stück (v. 8—10) mitten in die „Wir“aussagen einschiebt, das „Wir“ aber des weiteren auch wieder verschwindet, ist schon eingehend besprochen worden.

Wellhausen hat zu beobachten geglaubt, daß innerhalb einzelner Oden auch das Subjekt des „Ich“ wechsle. Gunkel hat dies bestritten. Eine Entscheidung kann hier noch nicht gefällt werden, da eben in diesen Fällen die Deutung des „Ich“ problematisch ist. Doch muß nach unseren Erfahrungen auch die Möglichkeit einer solchen Wendung zugegeben wer-

---

1) Es liegt nahe, derartigen Wechsel nach alttestamentlichen und altkirchlichen Analogien liturgisch zu erklären, wie das besonders Diettrich und z. T. auch Bernard in seinem Kommentar (bes. Einleitung S. 16 f. 40) getan haben. Soviel ich sehe, enthält unsere Sammlung nur eine Stelle, die einen Anhaltspunkt für die Entscheidung gibt, und diese spricht dagegen, daß der Verfasser praktisch-kultische, gemeindliche Zwecke verfolgte. 26 8: „Wer ist, der die Lieder des Herrn schreiben, oder wer ist's, der sie lesen könnte!“ Wenn in einer solchen Stelle von Schreiben und Lesen die Rede ist, und nicht von Vortragen und Vernehmen, so spricht dies sehr stark dafür, daß der Autor tatsächlich am Schreiben und Lesen mit seinem Interesse haftete: er war nicht religiöser Barde, sondern Schriftsteller, Literat. Dann sind auch die oben charakterisierten Wechselformen literarischer Art; sie haben ihren Grund nicht mehr unmittelbar in der Praxis des Lebens, sondern sind zur reinen Stilform geworden. Vgl. zu Ähnlichem in den Psalmen Balla S. 102 f. — Freilich darf dies Urteil nicht so verstanden werden, als ob damit irgendetwas gegen die Unmittelbarkeit des individuellen dichterischen Erlebnisses gesagt sei. Es handelt sich hier nur um die Form, in der der Dichter an seine Mitgläubigen denkt. Und da besteht aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Vorstellung einer um ihn versammelten kultischen Gemeinde.

den. Es würde sich dabei um folgende Oden handeln. In der eben besprochenen **Ode 17**[1] sind die Verse 8^b—14 sicher vom Erlöser gesprochen, v. 1—8^a aber, wenn sie für sich allein ständen, würden wohl als Worte des erlösten Sängers verstanden[2]. In **Ode 10**[3] spricht v. 4—8 sicher der Erlöser; v. 1—3 können wohl auch auf ihn gedeutet werden, sind aber doch vielleicht Worte des Sängers. Schwierig ist auch die Entscheidung bei **Ode 28**[4] zwischen v. 1—7 und v. 8—18. Zur Not mag man wohl beide Stücke auf Christus, zur Not auch beide auf den Sänger deuten. Hätte man für beide sich völlig frei zu entscheiden, so würde wohl der erste Teil dem Sänger, der zweite dagegen dem Erlöser zugeschrieben werden[5].

Versucht man, aus den Beobachtungen an den einzelnen Oden allgemeine Schlüsse zu ziehen über die Schreibweise des Dichters, so wird man gewiß vorsichtig sein müssen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß er auch darin sich frei bewegt und sich eben auch an die von ihm gewählten literarischen Gesetze nicht bindet. Aber: können wir auch keine völlige Regelmäßigkeit erwarten, so sind doch gewisse stilistische Neigungen nicht zu verkennen, und ihnen ist nachzugehen.

I. Der Grundton der Oden ist die andächtig mystische Stimmung des Menschen, der zu Gott in ein Verhältnis getreten ist. Dem entspricht ein kontemplativer Stil, der diese Stimmung des „Ich“ oder der Gemeinde in Worte sich ergießen läßt. Darein sind aber wie Fremdkörper vielfache epische Partien eingesprengt, Schilderungen mannigfacher Art:

---

1) Vgl. Teil II S. 77ff, bes. S. 86ff.

2) Man könnte allerdings erwägen, ob der Einschnitt nicht schon früher zu machen sei, etwa zwischen v. 6 und 7. Vgl. aber Teil II S. 83.

3) Vgl. Teil II S. 69ff, bes. S. 71f. S. 71 Anm. 2 sind religionsgeschichtliche Analogien angeführt.

4) Vgl. Teil II zu Ode 28, bes. gegen Ende.

5) Bernard, der in der Einleitung zu seinem Kommentar (§ 20 „The interchange of speakers in the Odes“) auf diese Erscheinung geachtet hat, fügt noch die Oden 20 und 22 hinzu, während er Ode 10 durchgehends für Wort Christi hält (oben S. 20. 24, unten Teil II S. 71. 96 Anm. 3). — Auch in 41_{8-10} wird von einigen eine Rede des Christus vermutet (Spitta, Batiffol, Grimme); vgl. dazu oben S. 27 Anm. 4 und Teil II zu Ode 41. — Zu Ode 42_{1-3} vgl. Teil II zu Ode 42.

von historischen Ereignissen, kosmischen und himmlischen Vorgängen, bildlichen Vergegenständlichungen des Geistigen[1].

Das grenzt sich alles fest ab gegen den übrigen Stoff: Dichter und Hörer lassen die Abstraktionen hinter sich und treten in das Gebiet des lebendig bewegten Vorstellbaren. Freilich ist die Grenze für unseren Fall fließend, das muß sogleich hinzugefügt werden. Die Sprache des Dichters ist durchgängig sehr stark mit Bildern gesättigt; auch bei schlichten religiösen Aussagen verwendet er immerfort bildliche Ausdrücke. Aber hier ist dann der bildliche Charakter nicht das Beherrschende, sondern vielfach wirklich nichts als ein „Ausdruck". Eine völlig scharfe Abgrenzung in jedem einzelnen Fall ist nicht möglich, aber im ganzen läßt sich doch die Entscheidung ziemlich sicher fällen. Ein Beispiel mag dies illustrieren. Der Wandel der Christen nach Sittlichkeit und Glauben ist ihr „Weg". Das mag dem Dichter durchweg eine konkrete Vorstellung sein. Aber es ist doch ein deutlicher Unterschied, ob diese konkrete Vorstellung wirklich durchgeführt ist wie in der Rede der Jungfrau Ode 33 („kehrt um", „kommt" v. 6; „verlaßt die Wege des Verderbens, ich will euch herausführen aus der Vernichtung" v. 7; „ich will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit" v. 8; „meine Auserwählten wandeln in mir, und meine Wege tue ich kund" v. 11), oder gar eine Ode so völlig beherrscht wie den ersten Teil der Ode 38; oder ob die Vorstellung nebenbei verwendet wird wie etwa Ode 41 $_{11}$ („und sein Wort ist mit uns auf unserem ganzen Wege"), oder auch 11 $_{3}$, wo sehr deutlich erscheint, wie der Dichter „ich bin geeilt auf dem Wege" an dieser Stelle kaum noch konkret empfindet, denn das beherrschende Bild ist hier ein ganz anderes: „mein Herz ist aufgeschnitten". Hier ist Verwendung des „Weges" kaum mehr als façon de parler. Ich scheide deshalb danach, ob Vorstellungen nur andeutend verwendet oder durch Schilderungen lebendig ausgeführt sind.

1) Auch im Psalter ist diese Mischung der Stilarten, zwar nicht so völlig geläufig wie in den Oden, aber keineswegs selten. Ich erinnere etwa an die stark kosmische Schilderung Psalm 18 $_{1-20}$, die ihre Begründung v. 21 ff in der persönlichen Gerechtigkeit des Sängers hat, oder an Psalm 29 $_{1-10}$: Jahve im Gewitter, abgeschlossen mit v. 11: Jahve

Wären nun beide Stilarten streng geschieden, so könnte man unter Umständen ein scharf literarkritisches Verfahren billigen, das in einer Sammlung verschiedene Liedarten vereinigt sein ließe. Die Schwierigkeit ist diese, daß zahlreiche Oden in sich stilistisch nichts weniger als rein sind. Es müssen deshalb die wichtigsten der stilistischen Übergänge innerhalb einzelner Oden erklärt werden.

Geht die Ode aus einem religiösen Erguß des menschlichen Individuums unvermittelt in eine der charakterisierten Schilderungen über, so ist dies in der Regel so zu verstehen, daß der Sänger durch die Erwähnung von irgend etwas Menschlichem dazu geführt wird, dem weiter nachzugehen, und sozusagen die ewigen Zusammenhänge aufzurollen, die überzeitlichen Grundlagen festzustellen (7^{b}. 19. 23. 41). Dem entspricht es genau, wenn umgekehrt aus dem Außermenschlichen Menschliches abgeleitet wird (12 Ende), meist in der Form, daß darauf Forderungen an die Menschen begründet werden (7 Ende. 41 Ende). Oder es wird eine parallele Schilderung zu den religiösen Vorgängen im Menschenleben gegeben; dann sind entweder dieselben Figuren und Vorgänge, von denen ausgegangen ist, in ein bildhaftes, überzeitliches Gewand gekleidet (4. 6. 7 Anfang. 9), oder es ist dem menschlichen Subjekte parallel ein außermenschliches eingeführt (12. 24). Aber auch im letzteren Fall besteht kein Gegensatz zwischen beiden; Menschenwelt und Kosmos stehen für den Dichter, weil alles für ihn rein religiöse Betrachtung ist, nicht einander gegenüber, sondern ihre Erlebnisse sind Auswirkungen derselben einheitlichen, von Gott gewirkten Weltgeschichte. Wenn Abgründe, Gewürm und dämonische Mächte unterliegen, so ist dies ein und dasselbe Ereignis mit der Aufrichtung des Gottesreiches unter den Menschen; wenn die Welten Gott preisen, ist dies von den Liedern des Sängers nicht mehr unterschieden als das Singen eines anderen Menschen. Was uns andere Sphäre dünkt, ist für den Dichter Teil der großen einheitlichen Welt[1].

---

segnet sein Volk. Im salomonischen Psalter wären die historischen Schilderungen 8 1—23 und 17 11—20 (vgl. auch 23—45) zu vergleichen.

1) Über das schwierige Verhältnis der beiden Teile von Ode 17 vgl. Teil II S. 86 ff.

Daher kommt es nun auch, daß er in der frappantesten Weise mit den Bildern wechseln kann. Das ist oftmals wirklich nicht mehr Wendung derselben Vorstellung; nicht ganz selten scheinen die Bilder nichts mehr miteinander zu tun zu haben. Dem Dichter aber sind das alles in ganz anderer Weise als für uns lebendige reale Vorgänge; — so ist er sehr viel unabhängiger von ästhetischen Urteilen. Er urteilt nicht nach dem Bild, sondern nach dem Inhalt, dessen Realität durch das dargestellt wird, was wir als Bild zu nehmen geneigt sind. Er sieht darin Illustration seines eigenen religiösen Erlebnisses, aber die Illustration liegt nicht im Bilde, sondern in der Parallelität des Vorgangs. Deshalb können formell grundverschiedene Vorstellungen nebeneinander stehen: sie müssen nur inhaltlich zusammenstimmen. Als Bilder angesehen, sind die beiden Hälften von Ode 19 oder auch Ode 38 völlig unvereinbar; als Beschreibungen zweier paralleler Vorgänge oder zweier sich entsprechender Erlebnisse sind sie wohl zusammengefügt. Dies ist der häufigste Grund dieser Übergänge: daß der Dichter parallelisiert. Der himmlische Erlösungsvorgang ist Parallele des irdisch-historischen (19) die Kämpfe im Kosmos mit Dämonen sind das negative Gegenspiel zu der Erlösung der Menschenwelt (22. 31. vgl. 18); die verschiedenen Formen, in denen der Mensch seine Erlösung erlebt, werden nebeneinander gestellt (7. 9. 38. 41). Das alles ist für die Oden nicht Verschiedenes, sondern e i n e große Tatsache: das Wirken Gottes an der Welt.

Einfacher, aber doch erwähnenswert ist, daß der Dichter auch hier ein Ausspinnen nach e i n e r Richtung hin liebt. Das Bild vom Bach bringt ihn auf die Diener des Baches (6), die Beschreibung der Erlösung auf die Seligen (7); die Themenangabe des göttlichen Lobpreises spezialisiert er nach zwei Seiten (16).

II. Die andere durch die Oden sich hindurchziehende Eigentümlichkeit ist die folgende. Aussagen mit „Ich“, „Wir“ oder „Ihr“, also Sätze, in denen der Sänger von einzelnen oder doch von einer gegen die übrigen bestimmt abgegrenzten Zahl von Personen redet, werden unvermittelt abgelöst von solchen, die von den Gläubigen, den Seligen oder auch überhaupt der Menschheit im allgemeinen reden (3. 6. 7. 8. 11. 15.

20. 22. 26. 30. 39. 40. 41), von Bemerkungen über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften (4. 6. 16. 18. 26), Schilderungen himmlischer und transzendenter (9. 19) oder auch historischer (6. 7. 41) Vorgänge, auch von allgemeinen sentenzenhaften Wahrheiten (7. 20): kurz von Sätzen, deren Geltung unbegrenzt ist, oder die doch jedenfalls von und für einen weiteren Kreis gelten als die vorangegangenen. Es gehören ferner hierher auch die schon besprochenen Wendungen aus dem „Ich" in ein „Wir" (18)[1] oder auch „Du" (20) und „Ihr" (3. 7), denn auch das ist gegenüber dem rein Individuellen ein Fortschritt zu etwas Allgemeinerem[2].

Auch hier wird die Störung der Einheitlichkeit von uns viel stärker empfunden als vom Dichter. Der Nachdruck liegt eben für ihn auf der Einheit alles Geschehens und auf der Parallelität aller Vorgänge. So muß ihm das Allgemeine zu einer Stütze für das Einzelne werden. Sein eigenes Erlebnis ist nicht isoliert, sondern er betrachtet es als in festem und notwendigem Zusammenhang stehend mit dem der Gemeinde, der er angehört[3], ja mit dem der ganzen Welt. Was in und an ihm und seinen Glaubensgenossen vorgeht, das ist ihm ein volles Glied in der Kette der Heilstaten, die Gott im Himmel und im weiten Kosmos, an den himmlischen und dämonischen Mächten, an der Erde und der Menschenwelt wirkte[4]. Natürlich ist es nicht in allen Fällen die ausgesprochene, klar bewußte Tendenz, aus diesem ein Licht für jenes zu erhalten. Vor allem wenn am Schluß noch eine allgemein gehaltene Mahnung angefügt ist, so ist wohl mehr der umgekehrte Gedanke herrschend, daß das persönlich Erlebte allgemeine Norm

1) Wellhausen: „das Ich, welches in den Oden redet, geht leicht in Wir über; die einzelne erlöste Seele spricht zugleich im Namen der Gesamtheit."

2) Aus dem kanonischen Psalter ist zu erinnern etwa an Psalm 7 11b—17 9 8—11. 12. 13. 16—21 18 26—28 25 8—10. 12—14 29 3—11 30 5f u. a. m.; im Psalter Salomos an 5 (1—4. 8 „Ich", 5—7 „Wir", 9—19 allgemein) 12. 13 (1a „Ich", 1b—4 „Wir", 5—12 allgemein) 16 (1—14 „Ich", 15 allgemein). Zu den pluralischen Imperativen in Psalm 103 20ff 135 1ff. 19ff (vgl. Ps. Sal. 2 32—37) vgl. Balla S. 37f (Staerk S. 43f dagegen viel stärker liturgisch).

3) Vgl. Balla S. 28f, auch S. 56. 134f.

4) Vgl. Bemerkungen Gunkels, Ausgewählte Psalmen[3] S. 53 und Ballas S. 132ff.

sei. Aber wie Ode 19 2 ff nur ein Versuch ist, den Wurzeln des in v. 1 geschilderten Dichtererlebnisses nachzugehen; wie Ode 26 5 ff die Sängertätigkeit in einen allgemeinen Rahmen stellt; wie Ode 18 die eigene Erlösung sicherzustellen sucht durch den Hinweis auf die Gegensätzlichkeit, die zwischen Gott und allen Unvollkommenheiten besteht; oder wie die Rede Gottes Ode 8 der Forderung an die Angeredeten Nachdruck verleiht durch Beschreibung des erlösenden Wirkens Gottes an seinen Gläubigen: — so ist auch gewiß in der Hauptmasse der Oden die Wendung zum Allgemeineren hervorgerufen durch das Bewußtsein, sich selbst darin zu finden [1]. —

Die Umkehrung hat natürlich genau dieselben Gründe. Weil das Einzelne nur ein Ausfluß des Allgemeinen, kann es auch wieder dieses illustrieren. Das Allgemeine ist dem Dichter wohl das Sicherere, weil Imponierendere; aber die Kehrseite ist: es ist ferner, weniger greifbar. Das was der Dichter und seine Mitmenschen erleben, ist als Erlebnis konkreter; desto konkreter, je unmittelbarer das Bekenntnis aus des Dichters eigener Brust kommt. Deshalb knüpft er an die unpersönliche Sentenz oder historische Schilderung Äußerungen über die Menschen im allgemeinen oder die Gläubigen (26. 41); verbindet allgemein gehaltene Aussagen über Menschen oder Gläubige durch Einfügung des „Ihr“ mit der konkreten Gegenwart (3. 7. 34. 39), ebenso Bemerkungen über Gott und Transzendentes durch „Du“ (20) oder „Wir“ (4. 6) [2] oder „Ich“ (7) [3]; so schließlich erklärt sich auch der Fortschritt vom „Wir“ zum „Ich“ (41) als dem unmittelbarsten konkretesten Objekt der göttlichen Gnade [4]. Das zuletzt Genannte läßt recht deut-

1) Anders ist wohl die Wendung in Ode 22 zu beurteilen, von der kosmischen Tätigkeit des „Ich“ zur Auferweckung der Toten durch Gott (zur Bestreitung einer solchen Wendung einerseits durch Spitta, anderseits durch Zahn vgl. oben S. 20 Anm. 2 und 3). Hier spielt, ebenso wie in Ode 9, das im Verlauf der Ode verschwindende „Ich“ eine andere Rolle als sonst; während es sonst Objekt der Erlösertätigkeit ist, ist es hier Subjekt und wird von Gott, bzw. seinen ewigen Mächten abgelöst.

2) Vgl. z. B. Psalm 12 8 21 14 u. a. m.; Ps. Sal. 9 4. 8—10 10 5—8.

3) Vgl. z. B. Psalm 19b 12—15; Ps. Sal. 2.

4) Vgl. das Nebeneinander von „Wir“ und „Ich“ im Psalter. Psalm 66 1—12. 13—20 (Balla S. 98f, Staerk S. 96f: liturgisch, aber beabsichtigte Komposition). Psalm 44 5. 7. 16f 74 12 68 25 (Balla S. 106f).

lich die Tendenz, mit der Spezialisierung konkreter zu werden, erkennen; ebenso ist sie an dem Bau der sehr geschlossenen Ode 39 wahrzunehmen, die einen „Ihr“vers mitten in die unpersönlich gehaltene Schilderung hineinsprengt. An solchen Oden lassen sich wirklich die Absichten des Dichters noch erkennen; sie zeigen, daß wir ihm nichts Falsches imputieren, mag natürlich auch da und dort die Wendung verblaßt oder mehr oder weniger zufällig sein. —

In gewisser Weise gehört hierher auch der schon eingehend besprochene Wechsel der Stellung zu Gott. Die Zwiesprache mit Gott ist das Unmittelbarste, Subjektivste, die Wendung zu einer Schilderung des Verhältnisses zu Gott bedeutet zugleich Wendung an ein weiteres, aber auch unbeteiligteres Publikum, Wendung zu einer ruhigeren, aber auch um eine Nuance dem Erlebnis ferneren Form.

Wir haben bisher völlig ignoriert, daß die Einheitlichkeit der Oden problematisch ist. Um so drängender wird nun die Frage: Haben wir nicht den Oden Gewalt angetan, wenn wir versuchten, sie aus einem einheitlichen stilistischen System zu verstehen? Sind die herausgearbeiteten stilistischen Unterschiede nicht vielmehr so stark und so geartet, daß sie notwendig die Einheit sprengen müssen?

Nun muß im voraus vor Überschätzung einer nur auf stilistische Beobachtungen sich gründenden Beweisführung gewarnt werden. Es lassen sich auf diesem Wege höchstens schwerwiegende, sicherlich aber keine durchschlagenden Gründe gewinnen. Der glatteste Text kann — eben glatt — interpoliert sein, und der schwierigste Aufbau kann lediglich um unseres mangelhaften Verständnisses willen schwierig sein.

Negativ wäre also höchstens das Urteil zu gewinnen, zu dem Harnack seinerzeit z. B. bei Ode 41 kam, daß wir nicht in der Lage seien, die Komposition zu verstehen. Treffen solche Unverständlichkeiten mit sachlichen Gründen zusammen, so darf man mit ihnen recht wohl für Interpolation argumentieren. Nun hat sich seit der Auffindung und den ersten Bearbeitungen

---

Balla S. 107—110 gibt eine eingehende Erörterung des Problems, auch mit gelegentlichem Hinweis (S. 110 Anm. 2 nach Smend, ZAW 1888 S. 60) auf griechische Chorlieder.

der Oden schon vieles geklärt, durch viele textkritische und auf den Inhalt gehende Arbeiten, neuestens auch durch den Handschriftenfund, den F. C. Burkitt im Britischen Museum getan hat. Ich bin geneigt, die Behauptung zu wagen, daß wir heute bei keiner einzigen Ode mehr an dem Verständnis der Ode als Ganzer zu verzweifeln brauchen, — selbst die Richtigkeit einzelner in dieser Arbeit gegebener Erklärungsversuche preisgegeben. Mit demselben Augenblick aber scheidet die stilistische Buntheit als Argument gegen die Einheitlichkeit aus und wird vielmehr Argument für die Einheitlichkeit, natürlich auch nach dieser Richtung kein durchschlagendes Argument. —

Wir können beobachten, daß die aus sachlichen Gründen beanstandeten Oden — alle Bearbeiter (am wenigsten Grimme) haben mit vollem Recht diesen Gesichtspunkt in den Vordergrund gestellt — sich in keiner Weise decken mit dem, was einen, der auf Formales, Stilistisches achtet, stutzig macht. Eine ganze Reihe sehr bunter Oden sind ohne jeden Zweifel völlig einheitlich. Es wird schwerlich jemand daran denken, Ode 1 für interpoliert zu halten, trotz des sonderbaren Durcheinander von „Du“ und „Er“. Gerade kleine Oden sind charakteristisch: sie haben oftmals trotz ihrer kurzen, knappen Geschlossenheit jene eigentümlichen stilistischen Merkmale (1. 5. 25. 30. 34. 40). Auch unter den größeren Oden sind manche, in denen man kaum stichhaltige sachliche Gründe für Interpolation finden wird, z. B. in Ode 11. 12. 15. 16. 18. 20. 22. 26. 28 (vgl. auch das oben zu Ode 41 Gesagte).

Dann läßt sich mit Zuversicht behaupten, daß sicher einigen, wahrscheinlich aber einer größeren Zahl von Oden die von uns charakterisierten stilistischen Schwankungen eigen sind, trotzdem aber kein Grund vorliegt, sie ganz oder teilweise dem Dichter abzusprechen. Ist dies richtig, so ist damit festgestellt, daß dem Dichter eine starke Neigung zu solchem Schwanken eignet. Das Wiederkehren dieser Merkmale bei den anderen Oden, die man aus sachlichen Gründen glaubte beanstanden zu müssen, ist dann gerade ein starkes Argument gegen die Vermutung, daß sie ganz oder teilweise spätere Zusätze zur Sammlung seien. Man kommt beim Festhalten an der Interpolationshypothese auch hinsichtlich der formellen Seite zu

demselben Resultat, das schon Harnack für das Inhaltliche zugeben mußte: daß der Interpolator dem Ideenkreise des Dichters sehr nahe stand und ihm eigentlich zum Verwechseln ähnlich ist. Wie die Oden für den unbefangenen Beobachter sachlich in all ihrer Eigentümlichkeit aus einem Gusse scheinen, so zieht sich auch die formelle Eigenartigkeit durch die ganze Sammlung hin[1].

Zweiter Teil:

Kritik der Interpolationshypothesen.

Ode 1.

Ausscheidungen: vacant.

Ode 3.

Ausscheidungen: Harnack. Cheyne v. 9 ‖ Staerk. Kleinert (S. 601 Anm. 1), Bacon (Exp. 8. Ser. I (1911) S. 209) v. 9 („den Sohn") ‖ Spitta v. 2 (?); 9 („den Sohn") ‖ Diettrich v. 2ᵇ (m. c.); 9 ‖ Grimme v. 9; 13[2].

Den Hauptanstoß dieser Ode bildet v. 9. Harnack (S. 79): „›Der Sohn‹ kommt wie aus der Pistole geschossen, durchbricht den Zusammenhang von v. 8 und 10 (Vereinigung mit Gott — Unvergänglichkeit) und verschwindet sofort wieder". Ebenso Diettrich. Schon Staerk und Spitta haben bezweifelt, daß wirklich eine Durchbrechung des Zusammenhanges vorliege.

I. Die Aussage: „werde ich Sohn sein" stört den engen Anschluß der Verse 8 und 10 nicht (Harnack, Diettrich), son-

---

1) Kleinert S. 605 erkennt diese Verwandtschaft durchaus an und sucht den engen Anschluß der Interpolationen und christlichen Oden an den stilistischen Typus der Uroden als Wirkung liturgischer Pietät und Gewöhnung jener bestimmten Gemeinschaft zu erklären, die seiner Vermutung nach das Ganze als ihre Liedersammlung benützte, und die vielleicht selbst in die Großkirche hineinschmolz und dabei ihr Sondergut des Gesangbuches nicht aufgeben wollte.

2) Vgl. o. S. 15 Anm. 2.

dern gehört im Gegenteil durchaus in den festen Zusammenhang von v. 6—11. v. 6: „Ich bin, wo seine Ruhe[1] ist"; v. 7: „ich bin kein Fremdling"; v. 8: „ich bin vermischt mit ihm"; v. 9: „ich werde Sohn sein"; v. 10: „wer ihm anhängt, wird auch unsterblich sein"; v. 11: „wird lebendig sein". In dieser geschlossenen Reihe mystischer Aussagen hat v. 9 seinen festen Platz: er leitet, durch v. 7 vorbereitet[2], über von der allgemeinen mystischen Vereinigung mit Gott (v. 8) zu der dadurch bewirkten Anteilnahme am göttlichen Wesen (v. 10). „Sohn werden" ist Ausdruck für „das Wesen annehmen", — nämlich Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit.

Der Sache nach steht „Sohn sein" auf keiner anderen Stufe als 28_{14}: „ich war nicht ihr (meiner Gegner) Bruder, denn meine Abstammung war nicht wie die ihrige (N: kannten sie nicht)"; ähnlich 17_{6}: „ich kam ihnen vor wie ein Fremder" (vgl. 17_{4} und dazu 15_{8}f)[3]. Auch 7_{12} gehört nach Nestles Korrektur[4] hierher: „daß ich empfangen sollte von seinem Wesen". In 36_{3} ist meiner Meinung nach gleichfalls von Geburt und Sohnsein des Menschen gesprochen[5], ebenso 41_{8}: „von anderem Geschlechte bin ich", vgl. v. 10: „geboren", v. 1: „seine Kinder", v. 2 „seine Söhne"[6]. —

II. Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob der vom Sänger geliebte Sohn (Christus) in den Zusammenhang gehört. Es fragt sich, ob in der Ode das Verhältnis des Sängers zu Gott oder zu Christus geschildert ist.

Das ganze in der Ode dargestellte Verhältnis des Liebenden zum Geliebten kann an sich ebensogut Verhältnis des Dichters zu Gott wie zu Christus sein[7]. „Geliebter" scheint

---

1) Labourt liest statt ܢܝܚܐ „Ruhe" ܢܝܫܐ „Standarte", was innerhalb der mystischen Aussagenreihe sehr wenig paßt.

2) Greßmann, DLZ 1911 will „Fremdling" auf v. 6 beziehen: „Fremdling in der Ruhestatt". Ich würde vorziehen, „Fremdling" absolut zu fassen, als Gegensatz zu den Kindern des Hauses, und somit vorbereitend auf „Sohn" v. 9. Barnes, Exp. 7. Ser. X (1910) p. 56f verweist mit Recht auf die syrische Version zu Hebr. 12_{8}: „so seid ihr Fremdlinge (griech. νόθοι Bastarde) und nicht Söhne."

3) Vgl. weiter unten S. 81f.

4) Vgl. unten S. 57 Anm. 1.

5) Vgl. unten zu Ode 36.

6) Vgl. unten zu Ode 41.

7) Die Stämme ܚܒ und ܪܚܡ sind in den Oden völlig promiskue

8 24 Gott (vgl. „meine Brüste“ v. 17; „Name des Vaters“ v. 26)[1], 38 11 Christus; vom Liebesverhältnis Gottes zum Gläubigen spricht 6 2 7 22 8 14. 23 11 2 13 2 14 6 16 3. 4 18 1 40 6, wohl auch 41 2. 6 (vgl. v. 9: „Vater der Wahrheit“); von dem Christi zu den Seinen 10 7[2] 17 12 38 11 41 17 42 4. 8. 12. —

Im Einzelnen ist wohl mit Sicherheit zu sagen, daß in v. 6f und in v. 12 von Gott gehandelt ist. Die „Ruhe“ (v. 6) wird in den Oden stets auf den Vater, nie auf Christus, zurückgeführt: 25 12; 26 3, indirekt auch 37 4. Ebenso ist bei Anwendung einer Verbalform das „Ruhen“ stets irgendwie in Beziehung zu Gott, nie zu Christus, gesetzt: 16 13 26 10. 13 28 4 30 2. 7 35 7 36 1[3]. —

---

gebraucht, brauchen also auch hier nicht geschieden zu werden (gegen Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 1910 S. 81, wo Differenzierung von *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* vermutet ist; auch gegen Abbott § 3681, vgl. die Kritik Dom Connollys, JThSt 1913 S. 315). In Ode 3 steht meist ܪܚܡ: v. 3(bis). 4. 5(bis). 8(bis). 9, aber zweimal ohne ersichtlichen Grund ܚܒ: v. 2. 5. Ebenso wechseln die Stämme 8 14. Vgl. schon Harris, der an die syrische Übersetzung zu Joh. 14 21 erinnert.

1) Barnes, JThSt 1910 S. 617 vertritt mit viel Sarkasmus gegen Harnack die Meinung, in 3 8 sei deutlich angekündigt, was und wer in v. 9 komme. ܪܚܝܡܐ „Geliebter“ schließe den Gedanken an einen geliebten und „favorite“ Sohn ein. Das ist, wie ܚܒܝܒܐ in 8 24 zeigt, nicht unbedingt richtig. Harnack selbst hält freilich 8 24 für interpoliert und also auf Christus zu deuten. Dann muß auch für 3 8 dieselbe Konsequenz gezogen werden. Auch ܪܚܝܡܐ in 7 1 ist wohl Anspielung auf das Verhältnis zu Gott und nicht zu Christus. — Ebenso wie Barnes hat freilich Batiffol S. 101 unrecht, der in gleicher Allgemeinheit das Umgekehrte behauptet: der Geliebte sei stets der Vater. — Newbold, JBL 1912 S. 178 Anm. 25 meint, „der Geliebte“ sei eine spezifisch valentinianische Bezeichnung Christi (vgl. Clem. Alex. Strom. 6 52).

2) Wenn die Streichung der Pluralpunkte richtig ist; sonst mit Wellhausen ܚܘ̈ܒܝ „meine Vergehungen“. Vgl. unten S. 72 Anm. 2.

3) Der syrische Stamm ܢܘܚ „ruhen“ und seine Ableitungen sind nicht eindeutig. Neben „ruhen“, „Ruhe“ steht die mehr übertragene Bedeutung: „aus dem Zustand des Aufgeregtseins in den der Ruhe gebracht sein“, „zufrieden sein“, „Wohlgefallen haben“. Der letztere Sinn ist für das Afel in kausativer Wendung geläufig, also „Wohlgefallen verursachen“, „erquicken“; so auch in den Oden, wie besonders bei 6 13 K und Zusammenhang beweisen (weiter 7 18 11 10 30 3 38 4). Dagegen liegt im Ettafal die Bedeutung „ruhen“ vor; vgl. die oben genannten Stellen, bes. 16 13. Das Substantiv ܢܝܚܐ heißt in den Oden „Ruhe“ und nicht, wie manche

In v. 7 ist sicher von Gott Vater die Rede, als dem Höchsten, Barmherzigen, bei dem nicht Neid ist. „Der Höchste“ ist in den Oden stets[1] der Vater (besonders deutlich 9 4 10 5 23 16 31 4 41 14, auch 12 4. 10); ebenso ist „Neidlosigkeit“ eine für den Vater[2] charakteristische Eigenschaft[3]. — In v. 12 ist gleichfalls vom Vater die Rede: der „Weg des Herrn“ ist nicht der vom Messias (auch nicht 24 10), sondern der von Gott gebotene Weg (7 16 17 8 22 7. 11).

Dagegen läßt sich nicht entscheiden, wer „der Herr“ v. 3. 12 ist; dies Attribut wird in den Oden unzählige Male sowohl Gott als dem Messias gegeben.

In v. 10f ist das Wesen des göttlichen Geliebten näher charakterisiert als Unsterblichkeit und Leben. Ist dies Charakterisierung Gottes oder Christi? Auch hier ist keine sichere Entscheidung zu treffen. Vielfach ist es in den Oden überhaupt unsicher, ob der, auf den die Unvergänglichkeit zurückgeführt wird, Gott oder Christus ist; oft ist zweifellos Gott gemeint: 5 3. 11 8 17 („durch die Milch meiner Brüste“) 9 3

---

wollen, „Wohlgefallen“; das ist durch K 25 12 gesichert. ܛܝܒܘܬܐ dagegen hat stets die Bedeutung „Güte“.

1) Der einzige Fall, in dem man an Christus denken könnte, ist 7 19. 25. Hier liegt eine Schilderung mit Zügen der Parusieerwartung vor. Aber selbst wenn das Ganze eschatologisch gemeint wäre, was nicht völlig sicher ist, so ist doch der ankommende Herr hier wie in der ganzen Ode (bes. v. 13. 14ff. 18) der Vater, auf den die Züge des wiederkommenden Christus übertragen sind. Vgl. unten S. 62f.

2) Greßmann, DLZ, eigentümlich phantastisch: da Gott „ohne Neid“, kann Christus viele Seelen als „Bräute“ haben (sexuelle Deutung von v. 2; vgl. unten S. 49 Anm. 3).

3) Auch der abgeblaßten adverbiellen Formel ܠܐ ܚܣܡܐ: ἀφθόνως liegt diese Vorstellung jedenfalls zugrunde. Vgl. Kleinerts S. 583 Anm. 3 vorzügliche Bemerkung gegen Gunkel, ZNW S. 292: „so macht doch die Emphase, mit der an einigen der vielen Stellen das Wort gebraucht ist, den Eindruck, daß es dem Sänger nach der Weise guter Dichter und Redner daran liege, der abgebrauchten Münze des Wortes durch Auffrischung ihres ursprünglichen Gepräges neuen Glanz und Nachdruck zu verleihen.“ Außer 3 7 bes. 7 23 und mehrere Stellen aus der zeitgenössischen jüdischen und hermetischen Literatur. — 7 3 11 6 15 6 20 7 23 4. Vom Messias spricht nur 17 12 (vgl. event. noch ܛܢܢܐ „Eifer“ 28 9).

(4: „Vater“) 10 1[1] 15 10[2] (Gott der Schöpfer) 17 1 18 9 40 8 (3: „mein Gott“)[3], in anderen Fällen aber ist ebenso sicher[4] Christus der Lebendige, dem der Tod nichts anhaben kann, und der Leben spendet: 10 8 17 13 41 12. 17 und der ganze Zusammenhang von Ode 42 (besonders v. 5. 16. 23). Bezeichnend für dies Nebeneinander ist 41 3 — wenn die Lesung von H[5] richtig ist[6]. In 3 10 könnte man eher dazu neigen, unter dem „der nicht stirbt“ Gott zu verstehen. Bei Christus würde man, nach Analogie anderer Oden, vielleicht mehr die Betonung der einmaligen Überwindung des Todes in der Vergangenheit durch die Auferstehung erwarten, also statt ܠܐ ܡܐܬ non moriens ܠܐ ܡܝܬ non mortuus.

Es bleibt noch übrig eine Prüfung des Anfangs der Ode. v. 1: „ich ziehe an“ ist ein Fragment. „Anziehen“ gebrauchen die Oden meist bei Aneignung von Kräften und Eigenschaften Gottes: 4 7f 13 2 15 8 21 2 23 1. 3 39 7 (auch 11 10 25 8). 7 6: Anziehen des menschgewordenen Gottes, also Christi, aber unter Betonung seiner Einheit mit dem Vater. — In v. 2[7] ist

1) Vgl. zu Ode 10 unten S. 71f.

2) Gegen Grimme; vgl. unten S. 75f.

3) Vgl. auch ܠܐ ܡܚܒܠܐ 7 13 („Vater“ der Welten); S 26 („werdet unvergänglich erfunden für den Namen eures Vaters“); 9 3 (ähnlich, vgl. v. 4); 22 11.

4) Batiffol S. 101 falsch: der Lebende sei stets Gott.

5) Vgl. G. Kittel, ZNW 1913 S. 90.

6) Harris[1] S. 90, bes. [2] S. XVIIf, vgl. auch The Doctrine of immortality p. 20f, beschränkt, wie mich dünkt, zu stark das Lebenspenden auf den Sohn. Diese Exklusivität entspricht nicht dem Gesamtbilde der Oden. Selbst die von ihm vorgeschlagene Lesung „der Lebendige“ (v. 11) brauchte nicht unbedingt den Sohn zu bedeuten. Vgl. 1 3; 17 1: „(Mein Gott) ist mein lebendiger Kranz“; zu S 24 vgl. oben S. 46 Anm. 1 und unt. S. 65. Doch halte ich die Streichung der Pluralpunkte (Wensinck ThSt 1911 S. 4 und Frankenberg schließen sich an Harris an) nicht für nötig. Die Parallelisierung des ܐܬܪܥܝ mit dem εὐδοκεῖν bei der Taufe Jesu (so Harris) ist schief, denn hier ist, der Wohlgefallen hat, nicht Gott, sondern der Mensch. Das von ܐܬܪܥܝ geforderte persönliche Objekt ist aber auch mit dem überlieferten Texte gegeben: vgl. den Gebrauch von „Leben“ als einer personifizierten Größe 15 10 28 7 38 3.

7) Vgl. Spitta S. 269f, der mit der Möglichkeit einer Christianisierung des Eingangs der Ode rechnet.

bei der Unsicherheit der Lesung doppelte Vorsicht geboten. Die ursprüngliche Lesung „meine Glieder sind bei ihm" wäre durchaus möglich; von den menschlichen „Gliedern" ist oft die Rede (6 2. 15 8 17 18 2 21 3 26 4 40 5 N). Der Sache nach läge eine Parallele zu 28 5 vor: „Mein Haupt ist bei ihm". Doch müßte in v. 2b statt „an ihnen" „an ihm" gelesen werden [1]; der Sinn wäre wie v. 10a. Die in dem Kodex emendierte Lesung „seine Glieder" paßt dagegen zu v. 2b [2]. Seine Glieder sind die Gläubigen [3], und zwar ist nur die Vorstellung von Gliedern Christi in den Oden vorhanden, nach dem paulinischen Bilde (Eph. 4 15 f): Christus Haupt, die Gläubigen Glieder der Gemeinde: 17 14 f; vgl. 23 14. 16 24 1. Analoge Vorstellungen von Gott Vater fehlen. — —

Das Ergebnis des Versuches, den Partner in dem Liebes- und Gemeinschaftsverhältnis des Sängers zu identifizieren, ist dies: ein Vers (v. 9) geht zweifellos auf den Sohn, ein zweiter Vers (v. 2) wenigstens in einer — nicht unwahrscheinlichen — Lesung; drei Verse (v. 6. 7. 12) gehen sicher auf den Vater. Die übrigen Aussagen können auf jeden von beiden sich beziehen, wobei in einem Falle die Wahrscheinlichkeit für den Vater etwas größer ist (v. 10).

Es ist also ausgeschlossen, die Ode unter Ausscheidung des Vaters als reine Christusode anzusehen. Ist das umgekehrte Verfahren: Ausscheidung der Aussagen über den Sohn, notwendig? Eine Unterbrechung des sachlichen Zusammenhanges liegt nicht vor, wie wir in Übereinstimmung auch mit einigen Vertretern der Interpolationshypothese festgestellt haben. Die Entscheidung hängt davon ab, ob es für möglieh

1) Gegen Diettrich: „Mit ihnen hänge ich" (ebenso Bruston RThQR 1912 S. 87).

2) Allerdings muß infolgedessen mit der Möglichkeit einer an den in v. 2b verschriebenen Text anpassenden Korrektur gerechnet werden.

3) Greßmann ZDMG: „seine Glieder sind bei mir . . . . καὶ ἀγαπᾷ με (Subjekt: τὰ μέλη)": mystische Gemeinschaft des Sängers mit seinem Herrn unter dem Bilde der Ehe nach Gen. 2 24: „so daß sie zu einem Leib werden". Jede derartige körperliche Ausmalung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, resp. zwischen Christus und seinen Gläubigen, fehlt; man wird nicht einmal eine Andeutung dafür anführen können. Die Interpretation des „seine Glieder" hat sich an das zu halten, was die Oden selbst ergeben.

gehalten wird, daß Vater und Sohn einerseits zwar formell unterschieden werden — die Unterscheidung ist mit dem Worte „Sohn" gegeben —, aber daß sie sachlich doch im Bewußtsein des Dichters zu einer göttlichen Person geworden sind, mit der er in liebendem Verkehr steht. Prinzipiell sehe ich keinen Grund, innerhalb einer urchristlichen Dichtung eine solche Konfundierung für unmöglich zu halten; doch wird das definitive Urteil sich nach dem Befunde anderer Oden mit eventuellen Analogien zu richten haben[1].

Ode 4.

Ausscheidungen: Diettrich v. 8^d (m. c.); 11^b (m. c.)
Grimme v. 9f.

Keine der überlieferten 41 Oden Salomos ist so oft und so gründlich besprochen worden, wie die vierte. Das Problem liegt in v. 3: wie ist der „heilige Ort" zu deuten? Ist „dein Heiligtum" der jerusalemische Tempel, oder versteckt der Dichter unter dem konkreten Bild ein Abstraktum? Die Beantwortung der Frage ist für die Beurteilung der ganzen Sammlung — ob jüdisch oder christlich — von der größten Wichtigkeit.

Uns interessiert die Frage nur insoweit, als durch ihre Beantwortung ein Licht auf die kompositionelle Einheitlichkeit der Ode fällt.

Da ist nun freilich von dem größten Interesse, daß die sämtlichen Autoren, die in v. 1—4 eine Polemik zugunsten des jerusalemischen Tempels gegen andere Heiligtümer sehen, am Zusammenhang der Verse 1—4 und 5ff völlig verzweifeln. Harnack: „die zweite größere Hälfte der Ode steht in keinem Zusammenhang mit der ersten, so daß man schwer glauben kann, daß die beiden Stücke ursprünglich eine Einheit gebildet haben". Cheyne (a. a. O. S. 209): „There is no discernible connection between this and the rest of the ode". Diettrich: „Inhaltlich ist die vorliegende Ode nur schwer unter ein ein-

1) Vgl. Zahn S. 687. 689f. Auch Wellhausen S. 640f glaubt zu beobachten, daß gelegentlich die Grenze zwischen Vater und Sohn verschwimmt. — Vgl. unten S. 53. 58. 62f (auch 62 Anm. 2). 66; weiter zu Ode 31 gegen Ende.

heitliches Thema zu bringen". Grimme: „. . . verdient kaum den Namen Ode, sondern hat als Kette von Sentenzen ohne innere Disposition zu gelten".

Dagegen können die Vertreter der spiritualistischen Exegese der Stelle neben ihren z. T. sehr überzeugenden Gründen[1] als Haupttrumpf dies anführen, daß für sie die Ode sich als völlig geschlossener, ein einheitliches Thema behandelnder Gesang darstellt. Das gilt für die sämtlichen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, ob man nun an die Gemeinde[2] denkt, oder an den in Liebe und Gläubigkeit mit Gott vereinigten Menschen[3], oder an das Paradies[4]. Damit ist für den, der

1) Vor allem muß der durchaus übergeschichtliche und zeitlose Charakter der Lieder stark betont werden. Der Sänger betet überall zu Gott sub specie aeternitatis. So bes. Zahn S. 753, Bernard JThSt S. 18f.

2) Haußleiter (ThLBl 1910 Nr. 12), Zahn, Wellhausen, Wensinck S. 56ff, H. Böhmer S. 217f, Leipoldt S. 628, Bernard (gegen diesen Harris² p. XXVIII; hiergegen wiederum Bernard Kommentar S. 48ff), Loisy (La mention du temple dans les Odes de Salomon ZNW 1911 S. 126ff), Batiffol S. 58ff, Bruston S. 9ff u. a. Daß die jüdische Vorstellung von der vorzeitlichen Gründung des Tempels in der Christenheit auf die Gemeinde übertragen wurde, zeigen zur Evidenz Stellen wie II. Klem. 14, Herm. vis. II 4. — Zahn, Böhmer, Batiffol (ähnlich auch Clemen) denken daran, daß der Ausdruck „Heiligtum" durch eine pseudepigraphische Absicht des Autors bestimmt sein könnte, der eine Anspielung auf den Tempelbauer Salomo geben wollte.

3) Spitta, Staerk, Frankenberg u. a.

4) Gunkel ZNW. Buhl (Salomos Oder, TT 1911. Dieser wertvolle Aufsatz wurde mir durch ein deutsches Exzerpt meines Freundes stud. theol. Nikolaus Fries zugänglich gemacht). — Eine eigenartige Modifikation dieser Hypothese gibt Bacon Exp. 8. Ser. I (1911) p. 201ff. Er glaubt, mit „Heiligtum" sei nicht der mit Händen gemachte Tempel gemeint, sondern allgemein die Lokalität des Gebirges Juda, im weiteren Sinne das gelobte Land, in dem Milch und Honig fließt (worauf auch v. 10 hindeute): hier in eschatologischer Wertung: das Paradies, das Jahve wiederherstellen wird. Bacon knüpft daran Erwägungen über die Form der eschatologischen Erwartung des Odisten: das Paradies nicht überirdisch, auch nicht eine neue Erde, sondern das Land Palästina, das einer ähnlichen (aber nicht transzendenten, wie das himmlische Jerusalem des Ezechiel und der Apok. Joh) Metamorphose unterzogen wird, wie die Menschen, die den auserwählten Erzengeln gleichen sollen. — Freilich beruft sich Bacon für diese Interpretation völlig mit Unrecht auf die von Harris zitierte Mischnastelle Pirqe Aboth 6 10. Wenn auch in manchen Stellen des AT — so auch in dem von Pirqe Aboth verwendeten Psalmen-

geneigt ist, die übrigen Lieder der Sammlung als einheitlich anzusehen, die spiritualistische Deutung von v. 1—4 von vornherein überwiegend wahrscheinlich gemacht. So ist auch auf Grund spiritualisierender Exegese im ersten Teile dieser Untersuchung eine Skizze eines einheitlichen Gedankenganges der Ode gegeben[1]. — —

Über die eingesprengten „Wir“verse v. 9f ist gleichfalls schon gehandelt worden[2]. Grimme, der sie streicht, hat keinen inhaltlichen Grund, sondern streicht nur, weil er überall in den Oden die Mehrzahl der Sprecher für sekundär hält. Wie wenig sachliche Berechtigung die Streichung hat, zeigt der Vergleich von v. 5ª und v. 9ª: „du gibst dein Herz[3] deinen Gläubigen“ — „du hast gegeben uns deine Gemeinschaft“.

Ode 5.

Ausscheidungen: vacant.

Ode 6.

Ausscheidungen: Grimme v. 5ᵇ—6. (Vgl. oben Teil I, S. 28 ff. 34.)

zitat — nicht so sehr das Tempelgebäude als vielmehr der heilige Berg als Wohnung Jahves betont ist, so haftet doch bei den hier in Betracht kommenden rabbinischen Spekulationen bei dem Worte „Heiligtum“ das Interesse ausschließlich am Tempel als Gebäude. Vgl. dazu Berešith rabba Par. I: „Sechs Dinge waren schon vor der Weltschöpfung; einige von ihnen wurden wirklich geschaffen, einige dagegen stiegen nur in der Idee (des Schöpfers) auf [vgl. dazu den Ausdruck Ode 4 3 ܐܬܪܥܝܬ ‚du hast als ܪܥܝܢܬܐ (= Gedanke) gefaßt‘], um künftig ins Dasein zu treten. Die Thora und der Thron der Herrlichkeit wurden wirklich geschaffen, dagegen die Väter, Israel, das Heiligtum, der Name des Messias verharrten in der Schöpfungsidee. R. Ahara im Namen des R. Sera fügt dazu noch die Buße hinzu.“ Noch charakteristischer, weil neben בית המקדש ausdrücklich als etwas anderes das „Paradies“ nennend, spricht gegen Bacons Interpretation die von Chajes (Hagoren S. 26) angeführte Stelle Pesachim 54ª: „Sieben Dinge wurden geschaffen, bevor die Welt erschaffen worden ist, und folgende sind sie: die Thora, die Buße, das Paradies, die Hölle, der Thron der Herrlichkeit, das Heiligtum, der Name des Messias.“

1) S. 28. 2) Teil I S. 34.

3) Greßmann DLZ liest — ohne daß ein Grund für diese Korrektur einzusehen wäre — für ܠܒܟ „Herz“ ܓܒܟ „Himmelsstrich“.

Ode 7.

Ausscheidungen: Harnack, Cheyne v. 4^b—8; 14f; 18. ‖ Staerk v. 4^b—8; 14f. ‖ Spitta v. 2^b; 3^a; 5—9; 12; 14f; 18—24. ‖ Diettrich: jüdische Interpolation v. 9—13; christliche Interpolation v. 4^b—8; 14f; 18. ‖ Kleinert (S. 606) v. 3—8; 14f; 18. ‖ Grimme v. 5f; 8; 14f; 18—24; frt. 25—28 (Gemeinde).

v. 4—8 ist ein zweifellos christliches Stück. Harnack hat es mit Recht[1] als gegen Phil. 2 stark modalistisch gefärbt charakterisiert. Die Verse haben jedoch einen im Zusammenhang guten und notwendigen Platz. Streicht man sie, so klafft eine Lücke, und es bleibt rätselhaft, was die Verse 9ff. besonders 11, sollen[2]. v. 12 könnte wohl eine Wiederaufnahme von 3^b sein[3]; man muß dann Nestles Konjektur „sein Wesen“[4] akzeptieren. Aber v. 12 steht nicht allein, sondern ist nach beiden Seiten mit Gottes ewig weisem Ratschluß in Verbindung gesetzt. Das scheint für die einfachen religiösen Gegenwartsaussagen von v. 12 und v. 3 unnötig. Fehlen die Verse 4ff, so kann das „Gott läßt sich von mir erkennen“ lediglich als eine Beschreibung des mystischen Gotteserlebnisses des Dichters verstanden werden. Zu dessen Begründung hat er kaum Grund, über Gottes vorzeitliches Wissen zu reflektieren; dies mystische Erlebnis wurzelt psychologisch nur in der Gegenwart.

Dagegen hängen die Verse 9ff auf das engste mit v. 4ff zusammen. Daß die Menschwerdung Gottes in Christus von dem Einzelnen als ihm ganz persönlich geltend, und zwar als seit Ewigkeit zu seinem persönlichen Heil geplant, gedacht wird,

1) Vgl. dagegen die abweichende Meinung Spittas S. 271 u. a.

2) Harnack S. 83 hält allerdings den Anschluß von v. 9 an v. 4^a für gut.

3) Das erste Wort von v. 4 („in seiner Einfalt“) ist zu v. 3 zu ziehen da ܓܝܪ „denn“ regelmäßig an zweiter Stelle steht, in diesem Vers aber an dritte Stelle gerückt ist (Diettrich). — Vgl. Nachtrag 1.

4) „Daß ich empfange sein Wesen“ als Steigerung von v. 3: „er läßt mich sich selbst kennen“. — Abbott § 3781d: der Odendichter könne *οὐσία* höchstens im Sinne „Besitztum“ gebraucht haben, die philosophische Bedeutung „Wesen“ müsse ihm fremd sein. Ich sehe keinen Grund, dies anzuerkennen, vor allem nicht angesichts der von Abbott zitierten Philostellen mit *οὐσία* = „Wesen“. — Vgl. unt. S. 57 Anm. 1.

das ist seit Paulus feste christliche Anschauung (das letztere besonders in Röm. 8 29 f)[1]. Ebenso liegt nicht das geringste Bedenken vor, v. 4 ff nach rückwärts zu verbinden: als christliche Aussage muß v. 3[b] ganz naturgemäß auf die Menschwerdung Gottes bezogen werden. v. 8: „Weil ich ihn kennen lernen sollte“ ist tatsächlich Wiederaufnahme von v. 3: „Er läßt mich kennen sich selbst“[2].

Diettrich hat ganz richtig gesehen, daß v. 9 ff nicht an v. 3[b] anschließen kann. Er verbindet v. 3[b] mit v. 16 und sieht in v. 9—13 ein — zeitlich vor den christlichen Interpolationen — von jüdischer Hand eingeschobenes Stück, das v. 3[a] interpretieren soll: „denn ich habe einen Helfer zum Herrn“[3]: — das war nach der Urode (v. 3[b]) der Herr selbst,

---

1) Es bleibt dabei eine Frage für sich, wie weit die Aussagen v. 4 ff das persönliche Gegenwartserlebnis des Gläubigen schildern. Vgl Teil I S. 31.

2) Man könnte Bedenken gegen Gleichsetzung der beiden Aussagen haben, weil die Verben verschieden sind: v. 3 ܝܕܥ Af. „kennen lassen“, v. 8 ܝܠܦ „lernen“. Doch zeigt 13 1 „lernet, wie euer Angesicht ist“, daß ܝܠܦ im Sinne identisch mit ܝܕܥ ist; vgl. 3 12: ܝܕܥ Peal als Folge des kausativen Pael ܐܠܦ, also dieses selbst identisch mit dem 7 3 gebrauchten kausativen Afel ܐܘܕܥ. Es ist daher kein Grund, mit Frankenberg ܐܠܦܘܗܝ für sinnlos zu erklären und dafür ܐܠܒܫܘܗܝ *ἠμφιῶ αὐτόν* zu lesen. — Martin Dibelius: Die kleinen Briefe des Apostels Paulus (Lietzmanns Handbuch III 2) S. 60. 115 betont die Parallelität der mystischen Aussagen: „erkennen“ v. 3, „nehmen“ v. 5, „anziehen“ v. 6, „lernen“ v. 8 (vgl. Phil. 3 12).

3) Harris[2] hält ܠܡܪܝܐ für den Versuch einer wörtlichen Übersetzung des griechischen (*βοηθὸν ἔχω*) *τὸν Κύριον* (ähnlich scheint Frankenberg den Satz verstanden zu haben). Es fehlt jedoch sonst in der uns vorliegenden Form der Oden jeder Anhalt dafür, daß der syrische Übersetzer sklavischer Übersetzung zuliebe seine syrische Sprache verleugnet hätte. Der „Helfer“ ist also nicht direkt genannt, sondern muß aus dem Zusammenhang erschlossen werden: entweder der Weg (als Lehre, Satzung; so Harnack. Doch kann man Bedenken haben, da syrisch „Weg“ Femininum, „Helfer“ dagegen Maskulinum ist), oder nach dem Folgenden der Menschgewordene. Das letztere entspricht meiner Auffassung der Ode. Vgl. die inhaltlich entsprechende Aussage 8 7: „Er (der Herr) ist euch ein Helfer“. — Spitta wendet den Gedanken anders: nach Analogie von 17 10 (hier freilich eine etwas andere Vorstellung) und Joh. 14 6 ist Christus der Weg. Das gibt dem Vers eine deutlich christliche Färbung,

nach dem jüdischen Interpolator der Logos der Erkenntnis. Nur scheitert diese Hypothese an der unmöglichen Stellung von v. 9ff. Diettrich meint, v. 9ff schließe an v. 3ª an, v. 3ᵇ dagegen habe seine Fortsetzung in v. 16; warum sind dann v. 9—13 nicht an v. 3ª angefügt worden, das der Interpolator doch erläutern wollte?

Wieder anders hat Spitta die christlichen Partien verteilt. Er hält für ursprünglich nur das einleitende Bild v. 1 —2ª, die Aussage über Gott v. 3ᵇ—4, und schließt daran v. 10f. 13 an. Den stilistischen Grund der Streichung von v. 2ᵇ [1] 3ª braucht man kaum gelten zu lassen, daß hier eine Reflexion den Schwung der Rede störe. Beide Sätzchen halten sich völlig innerhalb des durch v. 1f angedeuteten Bildes; Reflexion könnte man höchstens in v. 3ª finden, und da nicht mehr und nicht weniger als im folgenden Verse: daß nämlich der Gläubige in dem entgegenkommenden Herabbeugen Gottes eine Hilfe finden muß. — Dagegen hat Spitta ganz recht, wenn er es für nötig hält, gegen Harnack den Anschluß über die Interpolation hinweg zu verbessern. Es tut das durch Beibehaltung des 4. und Streichung des 9. Verses. Daß v. 9 in einer ganz christlichen und inhaltlich nur aus v. 5ff verständlichen Weise „Vater" und „Wort" identifiziert, ist richtig. Ebenso ist sicher, daß sich die Aussage über Gottes vorzeitliche Weisheit besser an v. 4 als an v. 3 anschließt, zumal wenn später, wie bei Spitta, auch v. 12 wegfällt. Denn in v. 4 ist über die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in einer Weise reflektiert, die über die einfache Aussage des

---

gründet sich aber wohl auf unrichtige Übersetzung von v. 2ᵇ, das ausgesprochenermaßen Interpretation des Bildes vom Laufen in v. 1—2ª ist (vgl. die folgende Anm. und Kleinert S. 606 Anm. 2). — Flemmings Übersetzung „Er ist mir ein Helfer" ist abzulehnen; vgl. Zahn S. 687 Anm. 2. Durch die Flemmingsche Übersetzung irregeleitet, nimmt Chr. Schmitt (Pastor bonus 1910/11 p. 418) an, es seien zwei verschiedene Personen mit „Herr" angeredet, was ihn an die Psalmworte erinnert: dixit dominus domino meo. — Durch die Beziehung von „Helfer" auf das Folgende wird eine metrische Bemerkung Leipoldts S. 629 gegenstandslos, der die im Griechischen und Deutschen überlang scheinende Zeile v. 2ᶜ und 3ª auf ein aramäisches Original erträglicher Länge zurückführen zu können glaubte.

1) Die Übersetzung „dieser mein Weg ist schön" hat Schultheß an Stelle der vorher üblichen „dies ist mein schöner Weg" durchgesetzt.

religiösen Faktums von v. 3 hinausgeht. Die Frage wäre nur, ob v. 4 ohne das Folgende gehalten werden kann. Spitta nimmt formalen Anstoß an v. 5—8, denn hier werden „die vorangegangenen Ausführungen geradezu auf den Kopf gestellt“, aus dem Kommen des Gläubigen zu Gott wird ein Kommen Gottes zum Menschen. So wie die Ode überliefert ist, liegt diese Wendung zweifellos vor; sie entspricht aber durchaus dem christlichen Bewußtsein: der Gläubige eignet sich das ihm von Gott bereitete Heil an. Zudem gibt v. 5 ff nichts anderes als die Ausführung des schon in v. 3 und besonders in v. 4 Ausgesprochenen. Schon hier ist deutlich der Gedanke des „Zu Gott Laufens“ gewendet und ergänzt: der Lauf hat nur Erfolg, wenn Gott selbst aktiv eintritt: sich erkennen läßt und seine Größe menschlicher Erkenntnisfähigkeit anpaßt. Spittas Angriff darf sich also nicht erst gegen v. 5 ff., sondern muß sich schon gegen v. 3 und 4 richten. Es muß entweder die Wendung im Gedankengang anerkannt werden — damit fällt das formale Bedenken gegen v. 5 ff —, oder es muß auch v. 4 und u. U. sogar v. 3 gestrichen werden: dann haben die Reflexionen v. 10 f. 13 keinen Anschluß. Ob v. 4 als jüdische Aussage überhaupt möglich ist, bleibt dabei an dieser Stelle unerörtert[1].

Dieselben Bedenken bleiben bei Grimmes etwas anderer Verteilung der Interpolationen, obwohl sich an sich nicht allzuviel gegen die Verbindung von v. 7 mit v. 4 sagen läßt.

Mit der Streichung von v. 12 fördert — wie gesagt — Spitta nach rückwärts seinen Zusammenhang. Er ist geneigt, „Opfer“ zu lesen, als dies Opfer den Sohn zu verstehen (nach Eph. 5 2 Hebr. 9 26), und den Vers mit v. 14 f zu verbinden. Dabei bleibt einmal die Einordnung zwischen v. 11 und 13

1) Es bleibt dabei auch indifferent, wie v. 4 zu übersetzen ist. Die beiden Emendationen von Flemming (Tilgung des ܝ in ܐܙܥܪܬܝ: *τὸ μέγεθος γὰρ αὐτοῦ ἡ χρηστότης ἐμίκρυνεν*. Dem hat sich auch Harris[2] angeschlossen, der erst anders zu übersetzen suchte) und Ungnad (ܒܒܣܝܡܘܬܗ. und ܐܙܥܪ ܠܝ „er hat seine Größe durch seine Güte für mich klein werden lassen“) stimmen im Sinn durchaus überein. Wensinck (ThSt S. 9) bestreitet überhaupt die grammatische Notwendigkeit, die Form ܐܙܥܪܬܝ zu emendieren.

statt zwischen v. 13 und 14 problematisch; dann aber liegt gerade bei dieser Auffassung eine sehr abrupte Wendung von v. 12 zu v. 14 vor: v. 12: dem Gläubigen wird gegeben, von der Gabe des Sohnes zu nehmen — v. 14: dem Sohn wird gegeben, unter seinen Gläubigen zu erscheinen[1].

---

1) Die Beurteilung des überlieferten ܕܒܚܬܗ und der geistreichen Konjektur Nestles *ΟΥΣΙΑ* pro *ΘΥΣΙΑ* hängt von der Beurteilung des ganzen Zusammenhanges ab (vgl. das oben über Spitta und S. 53 über Harnack Gesagte). Ich glaube nicht, daß man von vornherein dekretieren kann, der Dichter versteige sich nirgends „zu der Kühnheit der Auffassung, mit Gott wesensgleich zu sein" (richtiger müßte es heißen „zu werden"); so Grimme, danach auch C. Brockelmann LZ 1912 S. 313. In Ode 3 ist nicht nur Vermischung (v. 8), sondern direkte Anteilnahme am göttlichen Wesen ausgesagt: v. 10: unsterblich durch Verbindung mit dem, der nicht stirbt; ebenso v. 11. Der Ausdruck „Sohn" (v. 9) sagt dasselbe. 17 13: „Verwandelte sie in mich" (vgl. unt. S. 86 Anm. 2). Weitere Belege ob. S. 45; vgl. auch Kleinert S. 592. 7 8 ist vielleicht vorbereitende, umgekehrte Aussage von v. 12: daß Gott den Menschen wesensgleich wurde. Vor allem spricht für *οὐσία* das unmittelbar folgende, stark betonte „denn er ist (ܗܘܝܘ ܐܝܬܘܗܝ) unvergänglich". Im ganzen Zusammenhang ist über Gottes Wesen nur nach rückwärts reflektiert; der in die Zukunft wendende Gedanke, daß Gott nicht vergeht, scheint nicht recht zu passen. Er wird aber begreiflich, wenn man beachtet, welche Rolle der Wechsel von Vergänglichkeit zu Unvergänglichkeit bei der Beschreibung des neuen Wesens der Gläubigen spielt, so bes. 15 8: „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen, und die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte", weiter 8 26 33 7. 10 40 8, aber auch 9 3 11 10 17 2 21 4 22 11 28 6. Daß der Fehler sehr leicht eintreten konnte, ist klar; Harris[2] erinnert an den umgekehrten Fehler in Kodex K zu Mark. 9 49 (vgl. auch Nestle ThLZ 1912 S. 587). — — Keiner der anderen Verbesserungsvorschläge befriedigt. Bruston S. 35 f: ܡܢ ܕܒܥܝܬܗ: „von dem, was ich ihn bäte" ist im Zusammenhang ganz farblos. Grimme: ܡܢ ܝܕܥܬܗ „von seinem Wissen". Brockelmann: ܪܒܝܬܗ = ܪܒ ܒܝܬܗ oeconomus, *ἐπίτροπος* (Mth. 20 8); darauf gehe das ܠܗ in v. 14, das sonst in der Luft hänge. Mir scheint jedoch jede Identifizierung des fragwürdigen Wortes mit Christus (ebenso Spitta: „Opfer" = Sohn, vgl. ob. S. 56) durch ܡܢ „von" unmöglich gemacht. Was soll heißen, daß der Gläubige „vom" Christus empfängt? Partitive Fassung ist schwerlich möglich (ohne ܡܢ könnte man etwa an eine zu v. 5 parallele Aussage denken); bei „empfangen aus der Hand des Christus" dagegen fehlt das Objekt. Über ܠܗ vgl. die folgende Seite, bes. Anm. 2. — — Ich halte

v. 14f wird von den Vertretern der Interpolationshypothesen ausnahmslos ausgeschieden, ebenso von den meisten v. 18. Den wesentlichsten Anstoß formaler Natur bildet, daß in v. 14 mit ܠܗ scheinbar völlig abrupt der Sohn eintritt. Die Schwierigkeit kann nicht dadurch behoben werden, daß man in v. 12 schon irgendeine Umschreibung des Sohnes findet [1]. Vielmehr ist die Übersetzung: „er gab ihm, daß er erscheine" durch die ebenso mögliche reflexive zu ersetzen: „er gab sich, daß er gesehen wurde" [2]. Das ist genau die Wiederaufnahme des modalistischen Gedankens von v. 4ff, der ja auch in v. 9 zum Ausdruck kommt. Damit sind die beiden Verse in den Zusammenhang der Ode eingestellt: sie sagen nichts anderes als schon v. 3: Gott läßt sich vom Gläubigen erkennen. Nur

---

übrigens die überlieferte Lesung „Opfer", wenn auch für sehr viel weniger wahrscheinlich als die Lesung „Wesen", so doch nicht für so völlig sinnlos, wie die meisten (vgl. z. B. Harnack z. St.). Das „Opfer" kann freilich — wie soeben ausgeführt — nicht der Sohn selbst sein (so — außer Spitta, s. o. — Newbold JBL 1912 S. 186f), sondern sein Werk, nicht so sehr speziell der Kreuzestod, als das gesamte, in v. 4ff und v. 15ff charakterisierte Lebenswerk des Menschgewordenen. Dagegen scheint mir „Opfer" bei jüdischer Fassung der Stelle völlig ausgeschlossen; gegen Diettrich, der daran erinnert, daß der Erzengel Michael (Chagiga 12b) und der Logos (Philo) als himmlische Hohepriester erscheinen. Auch Abbott § 3781d—f 3 verteidigt die Lesung „Opfer": in jüdischem Sinne sei das Passahopfer „Opfer des Herrn", in christlichem Sinne das Abendmahl; hier in der Ode liege eine judenchristliche Kombination beider Vorstellungen vor, den Übergang vom alten zum neuen Passah charakterisierend. Noch bedenklicher als eine solche Kombination sind zwei von Abbott selbst mit größter Zurückhaltung vorgetragene Konjekturen (§ 3781f 5), beide auf hebräischen Urtext zurückführend: מן חיים „von dem Leben" oder aber מְנֻחָה „Ruhe" sei von dem Übersetzer aus dem Hebräischen ins Syrische mißverstanden worden als מִנְחָה „Speisopfer" (das im syrischen Text stehende Wort entspricht freilich gerade dem hebräischen זֶבַח „Schlachtopfer"; Abbott selbst gibt S. 187 unten zu, daß im syrischen AT dem hebräischen מִנְחָה andere Worte entsprechen).

1) Vgl. die vorige Anm.

2) So schon Wellhausen: „Er läßt sich schauen von den Seinen." Vgl. über die Verwendung der Personalpronomina zum Ausdruck des Reflexivs neben ܢܦܫܐ Nöldecke § 223. Natürlich kann man auch mit Greßmann DLZ an Verwechslung von ἔδωκεν αὐτόν mit αὐτόν denken. — Zur Sache vgl. etwa 22 11: „Und deine Person hast du gebracht in deine Welt ins Verderben" (so nach Schultheß, gegen Frankenberg S. 40).

wird der Gedanke an dieser Stelle der Ode nicht rein individuell auf den Dichter, sondern allgemeiner auf die Gläubigen, die „Seinen" angewendet[1]. Daß v. 15 „damit sie den erkennen[2], der sie gemacht hat" in die Gedanken von v. 11 einbiegt, ist klar: das Verhältnis von v. 14 zu v. 15 ist dasselbe wie das der Abschnitte v. 4ff und v. 10ff untereinander. Es ist deshalb durchaus irreführend, zu sagen, erst v. 16 knüpfe an v. 10f an[3]. Die Anknüpfung von v. 10f liegt in v. 15, und v. 16 ist seinerseits die unmittelbare, aufs engste verbundene Fortsetzung zu v. 15: „denn Erkenntnis (die Gnosis) hat er gesetzt als seinen Weg"[4]. Damit ist der Gedanke des Laufens wieder aufgenommen, nun aber näher bestimmt als Gnosis: nach dem Vorangegangenen die Gnosis, die Gott durch die Menschwerdung den Gläubigen selbst erschlossen hat. So geht auch hier, wie beim Übergang von v. 2 zu v. 3, ineinander über die Aktivität des Gläubigen und die Aktivität Gottes, die jene erst ermöglicht. — Ebenso ist das ganze Bild vom „Weg" durch diese doppelte Vorstellung bestimmt. Dadurch ist vor allem das Verständnis von v. 17^b erschwert. v. 17^b ist sachlich genau parallel zu v. 16^c: daß der Weg zum Ende, zum Ziel führt. v. 16^c läßt den Weg entsprechend der Vorstellung v. $16^{a.b}$ 17^a von Gott angelegt sein und zum Ziele

1) Vgl. Teil I S. 30f.

2) Norden: Agnostos Theos S. 287 stellt — in freilich nicht ganz exakter Analogie — die Verse 12. 14f in den Zusammenhang der paulinischen, wie ihm scheint, spezifisch orientalisch-mystischen Wechselwirkung zwischen dem *γιγνώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ* und dem *γιγνώσκειν θεόν*.

3) So Harnack und danach Spitta.

4) Syr. ܠ ist mehrdeutig, daher die auseinandergehenden Übersetzungsversuche: „er hat festgesetzt seinen Weg zur Weisheit" (Harris, Harnack, ähnlich Labourt, Ungnad); „er hat der Erkenntnis Bahn gebrochen" *τῇ γὰρ γνώσει ἔθηκεν ὁδόν* (Wellhausen, Frankenberg, Diettrich). Wie oben Connolly (danach Newbold JBL 1912 S. 187), Grimme. — Das Suffix bedeutet nicht „der Weg, den er geht", sondern — wie unzählige Male in den Oden — „der seiner Art entsprechende, deshalb auch für die Seinen passende Weg". — Kleinerts allgemeine Formulierung S. 589 ist daher nicht ganz richtig: „der Aufstieg selbst ist in der Hauptsache nichts anderes als der Weg zur Erkenntnis." Richtiger S. 585: „sein (des Weges) Wesen ist bestimmt durch die Erkenntnis." — Batiffol S. 66 ganz unnötig: „mein Weg".

geführt werden; v. 17b dagegen führt unvermittelt den aktiven Gläubigen ein, der den Weg zum Ende geht. Außerdem ist es für unser Gefühl eine starke Inkonzinnität[1], daß hier plötzlich wieder das „Ich“ des Eingangs der Ode auftritt zwischen dem Plural der Gläubigen in v. 14f und v. 19ff[2].

Auch das Verständnis von v. 18[3] ist schwierig und umstritten. v. 18a: der Schöpfer kann dem Zusammenhang nach schwerlich ein anderer sein als Gott (vgl. v. 10. 11. 15, aber auch v. 16. 17a: der Weg von Gott bereitet); das Geschaffene

---

1) Vgl. Teil I S. 31. 41.

2) Das Verständnis von v. 17b ist umstritten. So wie der Text lautet kann man übersetzen „ich gehe“ oder „sie geht“. Die erstere Deutung ist die mir wahrscheinlichste; sie ist oben vertreten. Doch würde ich, um den Zusammenhang mit der göttlichen Aktivität im Vorangehenden und Folgenden zu bessern, für ܕ ܗ lesen „damit ich gehe“. Vgl. auch 11 3. 4a: „ich bin gelaufen auf dem Weg . . . . der Wahrheit vom Anfang bis zum Ende.“ — „Sie geht“ wäre „der Weg“ (im Syr. Fem.); so Harris, Zahn, Diettrich. Doch ist der Sprachgebrauch „der Weg verläuft von — nach“ für das Syrische wenig geläufig. (Es wäre Berufung auf Jos. 16 8 möglich: „die Grenze verläuft“; hier stehen im Hebr. הלך, im Syr. ܐܙܠ, ܥܒܪ u. ä. Doch fehlt im Syr. gerade ܗܠܟ.) — Dom Connolly, in sonderbarer Weise die von ihm selbst für v. 16a angenommene Vorstellung zerreißend: „sie, die Erkenntnis, geht.“ — Frankenberg nimmt als Subjekt den Logos an und liest deshalb 3. Pers. mask. Sing. ܗܠܟ; der Übersetzer habe das Subjekt falsch ergänzt. Doch scheint mir das im Zusammenhang von v. 16f unmöglich. Der Weg, den die Gnosis bildet, den Gott lang und breit gemacht hat, auf den er seine Lichtspuren setzte, ist nicht der Weg des Erlösers, sondern des Erlösten; besonders die „Spuren“ deuten auf Nachfolge (vgl. 38 3 [N] 39 9f), ebenso der Zusammenhang mit dem Eingang der Ode. — Dagegen ist überaus verlockend Greßmanns (ZDMG) Vorschlag, für ܗܠܟܬ zu lesen ܗܠܟܬܐ: „er hat gesetzt auf ihn die Spuren seines Lichtes und die Schritte.“ Das entspräche der Vorstellung von 17 8: „er gab mir den Weg seiner (der Wahrheit? vgl. unt. S. 83 Anm. 1) Schritte“ und 38 3 [N]: „er setzte mich auf die Schritte (anderes Wort: ܕܪܓܐ) des unsterblichen Lebens.“ Ich trage trotzdem Bedenken, diese Korrektur anzunehmen, da der überlieferte Text keineswegs sinnlos ist.

3) Barnes JThSt 1910 S. 617 hält den Text hier für völlig verderbt, besonders in den ersten vier Worten, aber wohl mit Unrecht. Eine Erwähnung göttlichen Schaffens (vgl. die folgende Anm.) braucht im Zusammenhang nicht wunder zu nehmen.

ist das Licht[1]. Als Subjekt von v. 18c nimmt man gleichfalls am besten das Licht: „es wird das All durchdringen"[2]. Das sind Aussagen, deren glatter Anschluß an v. 17 und das Vorangehende nicht zweifelhaft ist. Schwierig ist nur „der Sohn" v. 18b. Zwar kann nach der hier vertretenen Auffassung der vorangegangenen Partien der Ode eine ausgesprochen christliche Aussage über den Erlöser nicht wundernehmen; auffallend ist nur die Form: „und er hatte Wohlgefallen[3] am Sohn." Während vorher ein Modalismus herrscht, Gott selbst, sich erniedrigend, der Erlöser ist, und auch im Folgenden von Gottes Kommen die Rede ist, sind hier Gott und der Erlöser-Sohn scharf geschieden. Die Schwierigkeit darf freilich nicht überschätzt werden. Es ist immerfort in dieser Arbeit darauf hingewiesen, wie sprunghaft Gedanken und Gesichtspunkte des Dichters wechseln. Der Wert der modalistischen Sätze liegt für den Dichter darin, daß sie ein starker Ausdruck für Gottes eigene Aktivität beim Erlösungswerk sind. Soll dies Gotteswirken dadurch gekrönt werden, daß Gott zufrieden war mit seinem Werke, so muß nun zwischen Veranstalter und Vollzieher der Erlösung unterschieden werden. — Das Auftreten des Sohnes ist aber auch nicht so völlig unvermittelt, wie meist angenommen wird. „Licht" ist, wie „Spuren" zeigt, personifiziert gedacht. Bei den Ausdrücken „Licht", „Leben", „Wahrheit" wechselt in den Oden in ganz johanneischer Weise die rein begriffliche und die vergegenständlichende Betrachtungsweise. Bei letzterer ist die Frage, ob

1) Staerk: neutrisch „das ist von ihm geschaffen". Diese Übersetzung erforderte, wie schon Diettrich bemerkte, ein Verbum in der 3. Pers. fem. und voraufgeschicktes feminines Demonstrativpronomen. — Frankenberg: „von ihm (dem Logos) ist er (der Vater) verehrt." Beide Bedeutungen von ܦܠܚ sind möglich, doch wird man im Zusammenhang von v. 16f „machen" vorziehen.

2) Greßmann IW; wörtlich: „es wird alles ergreifen." Vgl. aber S. 62.

3) Die meisten übersetzen: „es (das Licht) ruhte auf dem Sohn." Frankenberg hat das mit vollem Rechte beanstandet: es liege hier nicht Ettafal, sondern Afel vor. I. d. T. wird man nach dem allgemeinen syrischen Sprachgebrauch und innerhalb der Oden besonders nach 6 13 (vgl. S. 46 Anm. 3) auf die Übersetzung „ruhen lassen" verzichten müssen, obwohl ohne jeden Zweifel durch sie die oben gekennzeichneten Schwierigkeiten verringert werden könnten.

reine Abstraktionen vorliegen, oder ob die Abstraktionen etwa in der Person des Messias verkörpert sind, wie es zweifellos mehrfach (bes. 41 11. 15) bei dem Begriff „Wort" der Fall ist. In den meisten Fällen würde ich mich in den Oden für das erstere entscheiden; an unsrer Stelle ist man aber stark versucht, „Licht" und „Sohn" zu identifizieren. Die Deutung wird nahegelegt besonders durch die sachliche Analogie der „Spuren des Lichts" zur 39. Ode: die Gläubigen gehen den Weg, der durch die Fußtapfen ihres Herrn gekennzeichnet ist. 18c ist eine Bekräftigung der Identifikation: das alles ergreifende, durchdringende Licht ist der Sohn; das entspricht genau der Vorstellung von 23 17: „er erbte und nahm (ܢܣܒ; 7 18: ܐܚܕ) alles" (vgl. auch 10 4: „ich habe genommen [ܫܒܝܬ] die Welt")[1]. Der Zweck des Wirkens: „um seiner (subjektivisch) Erlösung willen", d. h. damit er die von ihm zu bewirkende Erlösung durchführe.

Staerk hat, einer Andeutung Harnacks folgend, den „Sohn" als den Redenden gedeutet. Seine eigene Anwendung auf das bekehrte Israel hat den jüdischen Ursprung der Ode zur Voraussetzung und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Dagegen könnte allerdings erwogen werden, ob der christliche Dichter nicht wirklich als „Sohn" sich selber meint; 3 9 würde der Sache nach ein Recht zu dieser Meinung geben, und ebenso manche Stelle in den Oden, die zweifelhaft läßt, ob von Christus oder vom Gläubigen geredet ist. Doch habe ich das formale Bedenken, daß der Dichter zwar unendlich oft seine persönlichen religiösen Erlebnisse verallgemeinernd auf die Gläubigen überspringt, daß er aber nie von sich selbst in einer unpersönlichen Form redet. Eine allgemeine Sentenz liegt hier sicher nicht vor; es könnte nur eine Aussage über die eigene Person sein: die gibt er nicht in dritter Person. — —

Im Folgenden ist nicht von der Ankunft Christi, sondern der Gottes die Rede. Das ist nach den modalistischen Äußerungen des ersten Teiles der Ode nicht wunderbar[2]. Grimme

---

1) Die frappanteste Identifikation des Sohnes mit der Personifikation eines theologischen Begriffes enthält Ode 33, in der seine Tätigkeit als die der Gnade (= einer Jungfrau!) geschildert ist. Vgl. unt. zu Ode 33.

2) So richtig Spitta. Vgl. auch ob. S. 47 Anm. 1. 49f und weiter

hat die Verse 19[1]—24 vom Folgenden getrennt, da die Kombination Sänger[2] und Propheten christlich sei, und nicht, wie Harnack glaubte, spezifisch jüdisch. Das war schon die Meinung von Harris und Spitta, der mit Recht I Kor. 14 26 vergleicht. Für uns ist von Interesse, daß Spitta auch aus formalen Gründen v. 19—24 und v. 25 ff scheidet. Nun hat er ganz richtig beobachtet, daß die Schilderung v. 19 ff. eschatologische Schilderung der Parusie des Herrn ist, von der die vollendeten Gnostiker singen, während von v. 25 an Güte und Macht Gottes von den Berufssängern der gegenwärtigen Gemeinde gepriesen werden. Aber der ganze Gegensatz von Gegenwart und Vergangenheit oder Zukunft ist für die Oden ungemein fließend. Das zeigt die Art, wie im ersten Teil der Ode, bes. v. 3—8, geschichtliches Erlösungswerk und gegenwärtiges Erlebnis verwoben werden[3]; ganz ähnlich ist z. B. auch der einleitende Vers von Ode 19 in seinem Verhältnis zur übrigen Ode zu beurteilen[4]. Die Zeitverwischung nach der anderen Richtung tritt nun gleichfalls oftmals hervor, besonders deutlich z. B. in Ode 23, die durchaus eschatologisch gewendete Ereignisse (v. 15 ff)[5] schildert, sie jedoch in der

---

unt. S. 66 und zu Ode 31. — Zahn verweist mit Recht auf die gleichfalls auseinandergehenden paulinischen Parusieaussagen. Doch zweifle ich, ob man mit Zahn sagen darf, der Dichter sei sich der Doppeldeutigkeit des Subjekts der Parusie bewußt.

1) v. 19 darf, wie Spitta (vgl. auch Greßmann) richtig erkannt hat, nicht vom Vorangehenden abgerissen werden. v. 19a „der Höchste tut sich kund in seinen Heiligen" ist unmittelbare nebengeordnete Fortsetzung des „durchdringt alles" v. 18c. Fraglich ist nur, wer Subjekt zu dem finalen Infinitiv „predigen" ist, und — damit zusammenhängend — ob die „Heiligen" und „die Psalmen haben" unterschieden werden dürfen.

2) Wellhausen übersetzt in dem Zusammenhange nicht gerecht werdender Farblosigkeit „die Frommen". Dagegen kann sich Greßmann ZDMG für seine partizipiale Fassung des ܚܙܝ̈ܐ „(mit eigenen Augen) sehend" auf das parallele „werden gesehen" (v. 21b) und „sichtbar" (v. 22b; Greßmann liest, sicher mit Recht, Part. Pass.) berufen.

3) Vgl. Teil I S. 30f. 4) Vgl. Teil I S. 18. 38.

5) 23 15f ist eine der wenigen Stellen, die deutlich eschatologisch sind. Sonst ist, wie sich ja auch aus dem oben Gesagten ergibt, oft die Entscheidung schwierig, welches der Zeitpunkt des Geschilderten ist. Doch scheint mir auch für 7 19ff der eschatologische Charakter unbestreitbar. Vgl. weiter 11 15ff.

Einführung durchaus auf die Gegenwart (bes. v. 4, aber auch v. 1—3) angewendet wissen will. In 7 19—28 ist freilich auch sachlich der Gegensatz von Spitta übertrieben. v. 23 f schildert die eschatologische Beseitigung von Haß, Neid und Unwissenheit. Diese Unschädlichmachung böser Kräfte ist aber für die Oden keine ausgesprochen eschatologische, sondern wird an anderer Stelle ebenso in der Vergangenheit durch Christus vollzogen (31 1 f) oder auch gegenwärtig im Zusammenhang mit dem Dichtererlebnis gedacht (17. 29). Außerdem wird der Gedanke von v. 23 f ganz deutlich in v. 27 wieder aufgenommen. Wie der Vers auch zu deuten[1], jedenfalls ist auch hier Überwindung der Hemmungen: Unwissenheit und Stummheit[2] ausgesagt.

Ode 8.

Ausscheidungen: Harnack v. 23—26 (mit großer Wahrscheinlichkeit). || Staerk, Spitta, Diettrich: —. || Grimme: „Zu Schluß eine christliche Wendung."

Harnack neigt sehr dazu, die Schlußermahnung v. 23—26 auszuscheiden[3]. Staerk, Spitta, Diettrich beanstanden die Ausscheidung. Immerhin lassen sich Gründe für eine solche anführen.

---

1) Ich halte (mit Schultheß) die Übersetzung von Harris („etwas das atmet"; Spitta: „Odem hat") für ausgeschlossen, halte aber auch die von Flemming, Diettrich, Labourt und anderen vertretene: „irgendeine Seele, weder — noch —" für zweifelhaft, trotz der Verteidigung durch Frankenberg (μήτε — μήτε), Greßmann ZDMG (τὸ ψυχικόν) und Connolly (der übrigens auch eine Emendation erwägt in ܕܦܐܫ: „nicht soll etwas bleiben, weder — noch —"). Der Text ist doch wohl verderbt. Am besten scheint Grimme zu emendieren: statt ܢܦܫܐ „Seele" ܢܩܫܐ „etwas Widerstrebendes". Newbold JBL 1911 S. 178 Anm. 41 schlägt vor, nach ܕܢܦܫܐ einzufügen ܐܝܬ ܒܗ und ܘܠܐ als Dittographie von ܕܠܐ zu streichen. Das ergibt: „Nicht wird sein etwas, in dem eine Seele ist (= etwas Lebendiges), ohne Erkenntnis und stumm." Vgl. Buch der Gesetze der Länder ed. Cureton 1847 S. 6: ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܢܦܫܐ ܐܝܬ ܒܗ.

2) Diettrich will ܚ̈ܪܫܐ lesen. Doch fehlen die Pluralpunkte, und im Zusammenhang ist „Magie" sinnlos, „stumm" dagegen vorzüglich passend.

3) Im Kommentar; vgl. auch S. 83 Anm.

1. Als stilistischer Grund wäre zu nennen das plötzliche Einsetzen von Imperativen in v. 23. Doch wird damit durchaus den die Gottesworte v. 10—22 einleitenden Sätzen des Dichters v. 1—9 entsprochen[1].

2. Die Rede v. 10—22 ist zweifellos Rede Gottes, nicht Christi. Die Aussagen über vorzeitliche Erkenntnis v. 16, Schöpfertätigkeit v. 17. 19. 21, auch der Ausdruck „meine Brüste“, „meine heilige Milch“ v. 17[2] weisen deutlich auf Gott Vater. Im Schluß ist mit v. 26[b] „für den Namen eures Vaters“ gleichfalls auf Gott hingewiesen. Dagegen muß gefragt werden, ob v. 23f und v. 25 Gott oder Christus meinen. Für v. 23f liegt das Problem ähnlich, wie in einem Teil der Aussagen von Ode 3[3]. Der „Lebendige“ und der „Geliebte“ sind Bezeichnungen, die man geneigt ist auf Christus zu deuten. Und doch weisen beide deutlich gerade in unserer Ode auf Äußerungen des Vaters zurück. Der 8 $_{17}$ die lebenspendende Milch gibt, ist natürlich selbst „lebendig“; und der den Seinen befiehlt v. 14: „liebt mich mit Inbrunst, die ihr liebt!“, ist ohne weiteres auch selbst als der Geliebte gekennzeichnet[4]. Der Deutung auf Gott steht in beiden Fällen nichts im Wege, folglich auch nicht der Intakterklärung des Zusammenhanges.

Schwieriger ist v. 25. Der Satz lautet klar: „und ihr Erlösten (bleibet) in ihm, der erlöst ist“. Daß Gott als der Erlöste bezeichnet wird, kann als ausgeschlossen gelten. Hält man des Zusammenhangs wegen für unumgänglich, eine Aussage über Gott zu finden, so muß man den Text ändern, am einfachsten in „in ihm der erlöst“ (so Staerk, Spitta, auch Frankenberg). Diettrich schwankt zwischen dieser Möglichkeit und einem nicht ernsthaft in Betracht kommenden Hebraismus „zeigte sich als Erlöser“. Grimme: „Mitgeliebt —, mitbewahrt —, miterlöst in dem Erlösten“ meint, der Sänger als der Erlöste stelle seinen Hörern das von ihm selbst Errungene in Aussicht. Diese Auffassung ignoriert den ganzen Inhalt

1) Spitta S. 273.

2) Daß „Brüste“ und „Milch“ ausgesprochene Attribute des Vaters sind, ist besonders in Ode 19 $_{1\,ff}$ deutlich. Vgl. aber auch 14 $_2$ (1: „Sohn“ und „Vater“).

3) Vgl. ob. S. 45f. 47f. 4) Gegen Barnes, vgl. ob. S. 46 Anm. 1.

der Ode, die gerade gar nicht vom Sänger und seinem Geschick redet, sondern ausschließlich von Gott und der Mehrzahl der Gläubigen. Will man nicht den Text ändern, so muß man annehmen, daß von Christus als dem ersten Erlösten geredet ist. Daß diese Vorstellung natürlich gewisse sachliche Schwierigkeiten hat, beschäftigt uns hier nicht[1]. Besteht aber rein stilistisch die Möglichkeit, daß inmitten von Aussagen über Gott eine solche über Christus steht ?[2].

Wir haben damit dieselbe Situation, die auch in Ode 3 vorlag[3]. Die Personen Gott und Christus verschmelzen für das Bewußtsein des Dichters in dem Partner des Gläubigen zu einer Größe. Ausgesprochene Attribute Gottes stehen neben deutlich christologischen Aussagen. Der Übergang wird erleichtert durch doppeldeutige Bezeichnungen (v. 23f). Das ist nun eine Erscheinung, die auch wieder dem zur Seite gestellt werden muß, was wir in Ode 7 fanden; denn die Folge einer solchen für den Dichter möglichen Verwischung der Zweipersönlichkeit ist eben, wenn er die Aktivität gerade des Vaters betonen will, ein Patripassianismus[4].

Ode 9.

Ausscheidungen: Harnack v. 2^b. ‖ Staerk: —. ‖ Spitta v. 2^b. ‖ Diettrich v. 2^b (m. c.); 9^a (m. c.). ‖ Grimme v. 1^b; 2^b; 4 („Vater". m. c.).

Die Erwähnung des „Gesalbten" in v. 2^b ist ein schwerer Anstoß. Der Halbvers wird deshalb von den meisten Vertretern der Interpolationshypothesen nach Harnacks Vorgang gestrichen. Staerk hat gemeint, man könne als „Gesalbten"

---

1) Mir scheint jedoch, daß sie sich der höchst eigentümlichen Christologie der Oden durchaus einfügt, deren eines Charakteristikum oben herausgearbeitet ist, deren anderes aber gerade in dem Schwanken zu den menschlichen Selbstaussagen des Dichters hinüber beruht. Es besteht für mich deshalb kaum ein Zweifel, daß die passivische Lesung und ihre Deutung auf Christus ganz richtig ist. Das Urteil hängt übrigens zusammen mit dem über den Anfang der Ode 17, bes. v. 2^b. 4^c. Vgl. u. S. 78ff.

2) Von Batiffol S. 101 bestritten.

3) Vgl. oben S. 45ff, bes. S. 49.

4) Vgl. oben S. 53. 58. 62f; unt. S. 116.

recht wohl — wie nach seiner Meinung als „Sohn" in 3_{9} — den Sänger und im weiteren Sinne dann das wahre Israel verstehen, das der Sänger und sein Kreis darstellt. Ebenso Kleinert (S. 592, Anm. 3) und Chajes (Hagoren S. 29), die auf Habakuk 3_{13} verweisen. Der „heilige Ratschluß über den Gesalbten" wäre dann $7_{10\,ff}$ $8_{8.\,16\,ff}$ entsprechend Gottes vorzeitlicher Erlösungsplan über den einzelnen Gläubigen. Doch halte ich die Deutung auf Christus für keineswegs unmöglich. Es lassen sich hauptsächlich zwei Gründe[1] für die Ausscheidung anführen: 1. der unmittelbare Anschluß von v. 3 an v. 2ª; 2. die Erwähnung des Gesalbten.

Den ersten dieser beiden Gründe kann man sehr geneigt sein, in sein Gegenteil zu verkehren. Hier ist ein Ort, an dem man einmal mit allgemeinen Argumenten über den Aufbau der Oden etwas ausrichten mag. Das einzig ganz Sichere, das man über diesen Aufbau sagen kann, ist dies: es liegt oftmals ein die hebräische Dichtung nachahmender Parallelismus membrorum vor. So hier: wie die drei Glieder von v. 3 einander parallel stehen[2], so auch v. 2ª und v. 2ᵇ. Diesen Parallelismus zerreißen[3], heißt einen wohlgefügten Organismus zerstören. Für den parallelen Gebrauch von „Wille" ܨܒܝܢܐ und „Gedanke" ܡܚܫܒܬܐ mag verglichen werden $8_{19/21}$[4]: „Mein Werk sind sie und die Kraft meiner Gedanken" — „Verstand und Herz habe ich gewollt", oder 23_{5}: „sein Gedanke war wie ein Brief, und sein Wille stieg herab von der Höhe"; für die Parallelität von „Wort" und „Gedanke" $12_{3/4}$: das Wort den Welten gegeben als den „Verkündern seines Gedankens (ܡܚܫܒܬܐ), den Herolden seiner Erwägung (ܬܪܥܝܬܐ)", 16_{20}: „die Welten wurden durch sein Wort und durch den Gedanken seines Herzens"; vgl. vielleicht auch $41_{10/11}$. — Man wird sich auch nicht weigern dürfen, das im Zusammenhang kaum zu tilgende „sein Gedanke" und „des Höchsten

---

1) Dazu metrische Gründe bei Diettrich und Grimme.

2) Zur Parallelität von v. 3ª „Wille" und v. 3ᶜ „Vollendung" vgl. 18_{10}: „Vollendung ist dein Wille".

3) So Harnack S. 81: („es) schließt ›Wille‹ an ›Wille‹ an."

4) Die Stelle zeigt auch die sachliche Berechtigung, den Gedanken von v. 2ᵇ dem Dichter zuzuschreiben.

Gedanke" in v. 3 und 4 als starke Stütze für „den Gedanken, den er gedacht hat" in v. 2 anzuerkennen. — Daß der Wechsel des syrischen Substantivs: ܡܚܫܒܬܐ und ܬܪܥܝܬܐ ganz unbedenklich ist, zeigt der Gebrauch beider Worte nebeneinander in v. 12_4 (s. o.) und 18_{17}, vgl. auch 5_8.

Man kann aber auch nicht sagen, die Aussage über Christus passe nicht in den Zusammenhang. Der Gedanke, den Gott über seinen Christus gedacht hat, ist natürlich nicht ein Gedanke über die persönlichen Interessen dieses Christus, sondern über die Tätigkeit des Christus zugunsten der zu Erlösenden, also: ewiger Erlösungsratschluß. Das Hereinkommen des „Gedankens, den Gott gedacht hat", also seines Ratschlusses, ist im Zusammenhang mit „Wille" und „Gedanke" (v. 3 und 4) ganz unbedenklich. Daß aber der Erlöser hereinspielt, wird nicht nur durch den weiteren Verlauf der Ode gerechtfertigt, die von der Erlösung berichtet und zu ihrer Annahme auffordert (v. 5, in der Sache v. 7 ff), sondern steht auch im allerunmittelbarsten Zusammenhange mit v. 3: das von Gott gewollte Leben (v. 3^a), von Gott gedachte ewige Leben (v. 3^b) ist ja nichts anderes als eben die Erlösung, und zwar betrachtet unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Planes. Der „erlösende Wille" Gottes und der „messianische Ratschluß" sind nicht zu unterscheiden (Harnack), sondern identisch. — —

Ein Wort ist noch zu sagen über v. 9^a. Die drei Worte „Ein Stein wertvoll an Preis" werden von Diettrich, weil er zweigliedrige Stichen für notwendig hält, gestrichen. Ebenso tilgt sie Frankenberg: die Worte stehen „im Zusammenhang ganz verloren" da, sind Erinnerung eines Lesers an ψ 20_4. Ähnlich Grimme, der auf falsche Übersetzung des hebräischen Urtextes rät. In Wirklichkeit sind die Worte eine gute Halbzeile, völlig korrekt parallel zu v. 8^a. Das ist das Wesen des Parallelismus, daß derselbe Gedanke um ein Geringes gewendet wird; so ist hier in dieselbe Vergleichung der Teil statt des Ganzen eingesetzt. „Edelstein" und „Krone" sind nicht zwei verschiedene Bilder, sondern eines und dasselbe; der Stein ist der Krone schönster Schmuck[1]. — —

1) Gunkel ThLZ 1913 S. 10.

Grimme sieht auch in v. 1[b] christlichen Einschub, doch ohne sich über die Gründe zu dieser Vermutung auszusprechen. Ebenso will Chajes (a. a. O. S. 29) v. 2[a] direkt an v. 1[a] anschließen.

Ode 10.

Ausscheidungen: Harnack v. 4—7(?); 8 ‖ Staerk: Worte in v. 5(?) und 8. ‖ Spitta v. 4—8. ‖ Diettrich: —. ‖ Grimme v. 5[b]—8.

v. 1—3 scheint Rede des jüdischen Dichters, v. 4—8 Rede des christlichen Messias: so fallen beide Teile der Ode auseinander[1].

Diettrich hat ganz mit Recht gegen eine solche Zerreißung Front gemacht, denn sachliche Gründe außer dem scheinbaren Subjektswechsel fehlen. Ein Aufgesang, der das dichterische Reden auf Gott zurückführt, ist den Oden völlig geläufig; die darin enthaltene Themaangabe stimmt genau zur folgenden Ausführung. Was ist v. 4ff (vgl. bes. v. 8: „sie wurden erlöst") anders als ein „Reden von der Frucht seines (Gottes) Heils" (v. 2)? v. 6: „Es versammeln sich die Völker, die zerstreut waren", ist eine deutliche Wiederaufnahme von v. 3[a]: „Zu bekehren die Seelen derer, die zu ihm kommen wollen"; dasselbe gilt von v. 8: „Sie wandelten in meinem Leben ..... und wurden mein Volk"[2]. Im gleichen Verhältnis stehen zueinander v. 3[b]: *αἰχμαλωτίζειν αἰχμαλωσίαν ἀγαθὴν τῇ ἐλευθερίᾳ* und v. 4[b]: *ᾐχμαλώτικα κόσμον*[3].

Es ist also die entscheidende Frage: läßt sich der Wechsel des redenden Subjektes vermeiden oder erklären? Das erste hat z. B. Staerk versucht, der auch im zweiten Teil der Ode den Sänger reden läßt. Als Parallele zu v. 6 führt er 29 8 an, wo der Sänger[4] sagt: „Ich unterwerfe die Gedanken der

1) So Spitta; Grimme ähnlich; Harnack nicht mit völliger Sicherheit (vgl. S. 93f).

2) So lesen mit Recht fast alle Übersetzer; gegen Labourt, der „mit mir" übersetzt. Vgl. 31 11: „Weil ich mein Volk retten wollte".

3) Grimme konstruiert sehr unnötigerweise Verwechslung des hebräischen שׁוּב und שׁבה, übersetzt also „zu wenden Gefangenschaft". Die überlieferte Lesung ist durch Psalm 68 19/Eph. 4 8 beeinflußt (zur Sache vgl. II Kor. 10 5).

4) Vgl. v. 6: „denn ich glaubte an den Gesalbten des Herrn".

Völker, und beuge nieder die Stärke der Mutigen". Doch wird man anderseits gut tun, auch an 23 15b zu erinnern, wo die „Versammlung aller Orte" mit der Erscheinung Christi zusammenfällt. Vgl. 42 19: „eine Versammlung der Lebenden unter den Toten machte ich". Auch an Ode 6 kann man denken, wo der zum „Tempel" fließende Bach vielleicht der Völkerversammlung entspricht; dessen Ausbreitung ist aber (v. 5) durchaus von Gott gewirkt, ohne Beteiligung des menschlichen Dichterindividuums. — In v. 5[1] will Staerk höchstens die Worte „und Gottes meines Vaters" streichen, hält jedoch auch dies nicht für unumgänglich notwendig mit Rücksicht auf 8 26 9 4 31 5. Nur „mein Volk" in v. 8 scheint ihm Christianismus; er vermutet ursprüngliches „Volk Gottes". Ebenso hält Harnack diesen Vers für ausgemacht christlich: „das ist die Sprache des erschienenen Christus". Diettrich freilich bestreitet dies aufs entschiedenste. Die Worte von v. 8 könne noch nicht einmal heute der erhöhte Christus aussprechen. Doch wird man diesen Einwand schwerlich allzu ernst nehmen angesichts der Art, wie z. B. der johanneische Christus von den z. Zt. noch unbekehrten Heiden als „seinen Schafen" redet. Inwieweit die Ode direkt eschatologisch ist (so Diettrich), wird sich schwer sagen lassen; auch hier ragt, wie so oft, die Vollendung in die Gegenwart herein[2]. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn nach Diettrich von v. 4 an die Wahrheit durch den Mund des Dichters redete.

Den umgekehrten Weg wie Staerk gehen Gunkel ZNW[3] und Bernard[4]. Sie lassen — nachdem schon Harris (S. 103) mit einer derartigen Möglichkeit gerechnet hatte — von Anfang an Christus reden: ihm hat Gott die Inspiration verliehen, den Mund geleitet, das Herz ihm aufgetan, ihm Licht und Leben geschenkt. Freilich wäre die Betonung einer göttlichen Gesangsinspiration des Christus höchst kühn und kaum durch Analogien zu belegen.

1) Zu v. 5: „Es war mir zur Ehre des Höchsten" vgl. mit Connolly S. 306 29 11: „Ich gab Ehre dem Höchsten."

2) Vgl. ob. S. 63f und weiter unten S. 76 Anm. 3.

3) Ebenso wohl auch Batiffol S. 71. 101.

4) Kommentar S. 71 (vgl. S. 39f). Doch gibt er zu: „Verse 1 would, indeed, apply more naturally to the disciple than to the Master."

Ich bin deshalb geneigt, in Ode 10 tatsächlich einen Übergang aus dem „Ich" des Sängers in das „Ich" des Christus anzunehmen[1]. Ähnlich wie in Ode 8 Gott nicht etwa als redend eingeführt wird, sondern seine Rede eben plötzlich, die eigenen Worte des Sängers ablösend, einsetzt, vorbereitet nur durch ein „höret das Wort", so auch hier. Die einzige Einführung der Christusrede ist v. 1f: Gott läßt mich reden. Das bedeutet nun allerdings, daß das, was folgt, sich von diesem einleitend Gesagten abheben muß, als ein Spruch, der dem Sänger zur Verkündigung gegeben ist. Darin steckt das Recht der Diettrichschen Exegese, daß in der Tat auch weiter der Sänger redet, aber nur sein Mund, und durch diesen in Wirklichkeit ein fremdes Subjekt[2]: nicht die Wahrheit, sondern Christus selbst[3]. Buhl verweist ganz mit Recht auf 42 6, wo der auferstandene Christus erklärt, er rede durch den Mund derer, die ihn lieben. Das ist ganz buchstäblich hier

1) Über die allgemeine Möglichkeit solcher Übergänge innerhalb der Oden vgl. ob. Teil I S. 35f und weiter zu Ode 17 unten S. 86f und zu Ode 28 S. 110, ferner unten zu Ode 42 1—3.

2) So auch Harris S. 103f. — Die wichtigste sachliche Parallele zu der ganzen Erscheinung in dieser und einigen anderen Oden (bes. 17. 28) scheint durch die von Reitzenstein (Poimandres p. 222f) herausgehobene Celsusstelle Orig. VII 8f gegeben zu sein. Orientalische Pseudopropheten aus der Gegend von Phönizien und Palästina, die Celsus selbst in Tempeln und unter Volkshaufen reden hörte, betonten ihr Im-Namen-Gottes-Reden so stark, daß sie sich geradezu mit Gott identifizierten. *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι .... ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας ..... τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω.* Vgl. auch Bousset ThLZ 1913 S. 197, und über die stilistisch typische Form der Prophetenrede Norden, Agnostos Theos p. 188ff. Johannes Leipoldt erinnert mich daran, daß auch die montanistischen Prophetensprüche eine formale Analogie bieten. Es wäre z. B. zu vergleichen Epiphanius Haer. 48 11; Didymus de trin. 41 1 (dazu N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus 1881 S. 57ff; S. A. Fries ZNW 1911 S. 114. 118). Auch in der Form der Prophezeiungen altarabischer Wahrsager (Kâhine) finden sich Analogien. Z. B. Kitâb al 'agânî VIII 66, Dschamhara 31 17 (dazu Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I S. 41); vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 135, Gustav Hölscher, Die Propheten S. 99f, auch 147f, bes. 148 Anm. 2.

3) Vielleicht, wenn man „Leben" als Personifikation des Christus verstehen darf, deutet v. 1c „er hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben" auf diese Einwohnung Christi im Sänger.

zur Ausführung gebracht[1]. Nur so erklärt sich auch das — bei einem glatten Wechsel des Redners fast unverständliche — Verhältnis der Aussagen v. 3ᵇ und 4ᵇ: „(ich rede) um gefangen zu nehmen" — „ich nehme gefangen"[2]. Die Schwierig-

1) Ähnlich ist der Text von Ode 26 erklärt worden von J. M. Leendertz in seiner Proefschrift „De Oden van Salomo" (S. 22f). Hier stellt verwunderlicherweise der Dichter, der doch selbst Tag und Nacht, mit Leib und Seele, von ganzem Herzen dem Herrn lobsingt, die skeptische Frage, wer denn überhaupt fähig sei, den Herrn und seine Wunder zu preisen. In dieser Frage liege das Bewußtsein des Dichters, daß gar nicht sein eigenes „Ich" dichtend tätig sei, sondern daß der Herr durch seinen Mund rede. Daher der Schluß: „13 Es genügt zu erkennen und zur Ruhe zu kommen, denn die Sänger stehen in Ruhe, 14 wie der Strom, der eine reiche Quelle hat und zur Hilfe fließt für die, die ihn suchen." Das heißt nicht, daß der Dichter verzweifelnd davon abläßt, Gott zu singen; sondern er kommt zu der Einsicht, daß es keiner eigenen Kraftleistung bedarf: die reiche Quelle macht ihn, den Ruhenden, Untätigen, von selbst zum Strome.

2) v. 7 scheint der Deutung auf Christus zu widerstreben: „ich bin nicht befleckt ܒܚܘ̈ܒܝ (›in meinen Vergehungen‹ oder unter Tilgung der Pluralpunkte ›in meiner Liebe‹; vgl. ob. S. 46 Anm. 2)". Von „Sünden" des Christus kann schwerlich geredet sein (Bruston in RThQR 1912 p. 81f deutet auf die Beschuldigungen der Juden gegen Christus; doch bleibt dabei rätselhaft, was dies im Zusammenhang des Verses 7 soll); „befleckt durch meine Liebe" ist gleichfalls sehr schwierig, denn Harris' (auch Kleinert S. 579 erblickt hier einen deutlichen Judaismus) Interpretation auf Beurteilung der Heidenmission in judenchristlichen Kreisen wird man kaum annehmen. Zahn schlägt vor ܒܚܒ̈ܝܒܝ „in meinen Geliebten". Am glücklichsten scheint mir Frankenberg die Schwierigkeit zu lösen, indem er liest: *οὐκ ἐμιάνθη* (scil. *τὰ ἔθνη*) *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις* (scil. *αὐτῶν*); daraus wurde *ἐμιάνθην* verlesen, dann das im Griechischen fehlende Subjekt falsch ergänzt (ܐܢܐ „ich"), und danach das Pronomen von ܚܘ̈ܒܝ umgewandelt. Ähnlich schlug schon Barnes ܚܘ̈ܒܝܗܘܢ „ihre Sünden" vor. v. 7ᵇ·ᶜ ist eine vorzügliche Begründung dieser Aussage. Dabei braucht 7ᵇ „Höhen" weder mit Grimme vom altisraelitischen Höhenkult verstanden zu werden, was in der Zeit der Oden — auch bei jüdischem Ursprung — kaum denkbar ist, noch mit Greßmann ZNW (bei Gunkel) für ܒܡܪ̈ܘܡܐ gelesen zu werden ܒܡܙܡܘ̈ܪܐ „durch Psalmen". Den Kommentar zu dem „Verkündigen in der Höhe" bildet etwa 36 1 und 2; vgl. auch den Aufstieg in Ode 38 (Zahn: vgl. *ἐν ὑψίστοις* Mth. 21 9 Luk. 2 14 19 38). Warum Grimme statt „Spuren des Lichts" „Ausläufer" (hebr. עקבות) übersetzen will, ist nicht einzusehen.

Ist diese Deutung von v. 7 richtig, so ist damit auch die Deutung

keit des Nebeneinanders dieser beiden Sätze besteht ja auch in einer interpolierten Ode; daher Harnacks Urteil: „mißglückte Überarbeitung“.

Ode 11.

Ausscheidungen: Dietrich v. 17. ‖ Barth v. 16ᵇ; 17; 19. ‖ Grimme v. 21ᵇ[1].

Diettrich streicht v. 17. Er hat dafür 1. metrische Gründe: „der einzige dreigliedrige Stichus im zweiten Teile der Ode“; 2. scheint ihm v. 17 der Ansicht von v. 18 zu widersprechen, daß man im Paradies die Bitterkeit der Bäume (d. h. die Ehe[2]) ablegen müsse. Das letztere ist mir nicht recht verständlich. Im Gegenteil scheinen mir die Aussagen von v. 17 „sie[3] sind vortrefflich“[4], „tun gute Werke“, „wenden sich von der Bosheit ab“ genau den sie umgebenden Sätzen zu entsprechen: v. 16ᵇ „sind von der Finsternis zum Licht gewandert“, v. 18ᵃ „haben die Bitterkeit abgelegt“, v. 19ᵃ „sind wie ein Rest[5]

des Verses auf den Sänger so gut wie ausgeschlossen. Denn daß die Heiden von ihren Sünden befreit sind dadurch, daß sie den menschlichen Dichter in den Himmelshöhen preisen, ist natürlich nicht möglich. Auch hier also ein Argument gegen Staerk. — Damit sind auch Barths (a. a. O. S. 262) Bedenken gegen die Verbindung von v. 7ᵃ und 7ᵇ erledigt.

Die Lesung von v. 7ᵃ ist aber auch von erheblichem allgemeinem Interesse für die Beurteilung der Oden. Man vermißte in ihnen Sünde und Schuldbewußtsein. Hier hat der Text das Wort „Sünde“ erhalten, und es läßt sich nun auch etwas über die Beurteilung der Sünde durch den Dichter sagen. Ihre Befleckung verschwindet in den himmlischen Höhen, bei Gott und Christus; sie wird ausgemerzt durch Einsetzung der Spuren des Lichtes ins Herz, womit ihnen der Weg des Lichtes gezeigt ist (vgl. 7 16 f. 29 7).

1) Vgl. ob. Teil I S. 15.

2) Diese Deutung stützt sich auf das Ägypterevangelium, ist aber keineswegs notwendig. „Bitter“ kann einfacher Gegensatz zu ܒܣܝܡ suavis sein, wodurch dann wiederum der Zusammenhang gestärkt wird.

3) Frankenberg übersetzt ܦܠܚܝܟ „Werke“ und hält das so entstehende Sätzchen „alle deine Werke sind gut“ für Glosse. Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß die Analogie der anderen Verse, die ausschließlich Aussagen über die Seligen enthalten, das persönliche Subjekt „Arbeiter“ fordert. Greßmann DLZ erinnert an Luk. 13 27: *ἐργάται τῆς ἀδικίας*.

4) Flemming übersetzt falsch: „alle deine vortrefflichen Arbeiter“.

5) Harnack gut: „wie Teile Gottes“. Grimme: hebr. יתר „Rest.

von dir", v. 20_b. 21^a „nichts Unnützes, sondern[1] alles voll von Früchten". Das sind alles Aussagen über die ethische Vervollkommnung der Seligen. — —

Barth streicht in v. 15ff alles, was aus dem Bilde von den Seligen als gepflanzten Bäumen herausfällt, nämlich v. 16^b. 17. 19. Das sind Verse, gegen die sonst keinerlei Einwendungen zu machen sind; mindestens v. 16^b und 17 enthalten Gedanken, die den Oden durchaus geläufig sind. Es ist höchst gewagt, auf Kosten des Textes völlig einheitliche und gereinigte Bilder herzustellen; jedenfalls ist Voraussetzung solcher Unternehmungen eine genaue Untersuchung über die schriftstellerische Eigenart des Dichters[2]. Mir scheint, daß gerade eine gewisse Durchbrechung des Bildes seiner Art mehr entspricht als peinlich exakte Durchführung.

Ode 12.

Ausscheidungen: Diettrich v. 2^b („aus symmetrischen Gründen"); 6^c („im Stichus ein Glied überflüssig"). ‖ Grimme v. 12[3].

Ode 13.

Ausscheidungen: Grimme v. 1 („unser").

Ode 14.

Ausscheidungen: Diettrich v. 6^c (m. c.). ‖ Grimme v. 9^b („Wir"; Doxologie).

Überschuß"; gibt keine Verdeutlichung. Greßmann DLZ: *καὶ ἐγένετο τὸ πᾶν ὡς τὸ σοῦ καταληφθέν.* — Frankenberg und Bruston halten ܕܝܠܟ „dir gehörig" für das Prädikat des Satzes. ܐܝܟ ܫܪܟܢܐ ist nach Frankenberg adverbieller Ausdruck („und das Ganze war *καθόλως* dir gehörig"); nach Bruston ist damit der jesajanische „Rest von Israel" nach Röm. 9 27 11 5 gemeint. Doch habe ich starke Bedenken gegen die Wortstellung, denn bei einer solchen Auffassung gehört ܕܝܠܟ zu ܟܠܡܕܡ und darf schwerlich erst an den Versschluß zu ܫܪܟܢܐ gestellt sein. Das gilt vor allem für Bruston, der ein syrisches Original und nicht eine Übersetzung annimmt.

1) So lautet, wie Harris[2] bestätigt, die richtige Lesung der Handschrift.

2) Vgl. einige Bemerkungen bei Kleinert S. 573.

3) Vgl. ob. Teil I S. 16 Anm. 3.

Ode 15.

Ausscheidungen: Harnack, Spitta, Diettrich, Grimme v. 9 pro ܒܡܠܬܝ l. ܒܡܠܬܗ. || Grimme v. 10f.

Daß in v. 9 „durch sein Wort“ zu lesen, ist überaus wahrscheinlich. In der Ode spricht der Sänger von seiner Erlösung. Nun wäre an sich innerhalb der Ode denkbar [1], daß sich damit Sätze mischen, die klingen, als spräche sie Christus [2]. Ich habe jedoch an dieser Stelle Bedenken, denn vorher und nachher in der ganzen Ode ist die Erlösung ausschließlich als am Redenden gewirkt geschildert. Jede Andeutung von einem allgemeineren eigenen, für sich oder andere erlösenden Wirken des Sprechers fehlt.

Die — sehr geringfügige — Textänderung erklärt sich leicht. Das syrische „das Sterbliche ist vergangen vor meinem Angesicht“ ist zweideutig. ܡܢ ܩܕܡ kann das von ihm abhängige ܦܪܨܘܦܝ „mein Angesicht“ zum Objekt oder zum Subjekt der Wirkung machen. Das erstere [3] war der ursprüngliche, zu „sein Wort“ v. 9b passende Sinn; ein Späterer las den Vers im anderen Verständnis [4] und akkommodierte diesem v. 9b durch die Korrektur in „mein Wort“; damit war v. 9 von Christus verstanden. Das ist eine der zahllosen harmlosen Schreibervarianten; christianisierende Tendenz eines Interpolators braucht man darin nicht zu finden (Harnack, Diettrich, Grimme [5]).

---

1) Vgl. Teil I S. 35f und oben zu Ode 10 S. 71f.

2) So Bruston (vgl. folgende Anm.), der sich auf den Wechsel des redenden Subjektes in Ode 41 (vgl. unt. zu dieser) beruft. Man könnte als Analogien zu v. 9b als Wort des Christus auch etwa 17 9f 22 5 anführen.

3) Damit scheinen mir die Bedenken erledigt, die Bruston RThQR 1912 S. 440f gegen die Beziehung von v. 9a auf den Sänger ausgesprochen hat. Ihn veranlaßten diese Bedenken, die Konjektur v. 9b aufzugeben und die letzten fünf Verse als von Christus gesprochen anzusehen.

4) Ähnlich etwa wie 31 1.

5) Grimme deutet v. 10f auf Christi Himmelfahrt und erklärt die Korrektur v. 9b aus der Absicht, „einen Übergang zu Christus, dem Worte Gottes, zu erzielen“. Dieser Übergang läge für Grimmes Verständnis von v. 10f vor, wenn der redende Sänger „durch sein Wort“ (vgl. 41 11) sagte, aber nicht bei „durch mein Wort“. In Wirklichkeit sieht Grimme (bes. S. 132) in dem „Ich“ des „durch mein Wort“ den Christus; wie paßt das

Grimme sieht in v. 10 f eine Erwähnung der Auferstehung, vielleicht Himmelfahrt des personifizierten Lebens, d. h. Christus[1]. Eine solche Identifikation von „Leben“ und „Christus“ liegt innerhalb der Oden durchaus im Bereiche der Möglichkeit, ist aber an unserer Stelle so gut wie ausgeschlossen durch die Beziehung der an „glauben“ und „vertrauen“ in v. 11 angeschlossenen Suffixe, die als Singulare nicht auf „Leben“, sondern auf den „Herrn“ gehen[2]. Wäre die Rede von dem auferstandenen Christus, so wäre natürlich er Objekt des Glaubens. Es liegt also, wie auch z. B. 28 7 38 3, eine — zweifellos durch Johannes beeinflußte — Hypostasierung des Begriffes „Leben“ vor, die nicht unbedingt an die Person des Christus gebunden ist[3]. Im übrigen ist „Leben“ aufs beste im Zusammenhang vorbereitet durch die vorangegangenen Aussagen: „Unvergänglichkeit angezogen“, „Vergänglichkeit ausgezogen“ (v. 8), „das Sterbliche vergangen“, „die Hölle abgeschafft“ (v. 9).

---

zu der völlig unpersönlichen Erwähnung des Erlösers im Fortgang v. 10 f: „Leben (nach Grimme = Christus) stieg auf“?

1) Im Kommentar und bes. S. 133.

2) Daß dem Sinn gemäß die auf das personifizierte Leben Christus gehenden Suffixe singularisiert seien, ist durch die Pluralformen ܐܬܬܟܝܠܘ und ܐܬܗܝܡܢܘ ausgeschlossen. — ܣܠܩ wird allgemein für verschriebenes ܣܠܩܘ gehalten. Plural ist zweifellos notwendig. Doch macht mich Wensinck brieflich darauf aufmerksam, daß die Schreibung des Plurals ohne ܘ in syrischen Manuskripten häufig ist. Vgl. 31 7 N ܥܠܝ.

3) Diettrich ist geneigt, „Leben“ in dieser Weise zu verstehen; da er aber glaubt, ängstlich den Ausdruck „Land des Herrn“ auf Palästina beschränken zu müssen, muß er den ganzen Passus als prophetisches Perfektum verstehen; denn für den Juden liegt die Erfüllung in der Zukunft, für den Christen aber ist die völlige Ignorierung der Ausbreitung des Evangeliums in anderen Ländern undenkbar (vgl. 6 7—11). Das sind freilich unnötige Skrupel, denn die Deutung auf „Palästina“ ist für die Oden viel zu konkret; „Land des Herrn“ ist nach 11 15. 18 das Paradies, und die ganze Schilderung schillert in der den Oden eigenen Weise (vgl. 7 19 ff 11 15 ff; ob. S. 63 f. 70) zwischen gegenwärtig erlebter und eschatologischer Vollendung. — Ganz unnötig und ohne jeden Anhalt im Zusammenhang einen neuen Zug hereinbringend ist die Konjektur Grimmes (von Greßmann DLZ anerkannt): ܠܐܘܪܥܗ „ihm entgegen“.

Ode 16.

Ausscheidungen: Diettrich v. 10. || Grimme v. 20c (Doxologie).

Diettrich findet zwischen v. 9 und v. 10 einen Widerspruch. v. 9 führt die Fähigkeit, das Weltall zu erforschen[1], auf den Logos des Herrn zurück, v. 10 schreibt sie dem menschlichen Auge zu. Dazu stichische Gründe.

Damit ist die Komposition der Ode verkannt[2]. v. 9 und v. 10 gehören nicht zusammen, sondern v. 9 handelt vom Logos, v. 10 dagegen leitet zu etwas anderem über: der Betrachtung von Gottes Schöpfermacht. Daher liegt der Ton von v. 10 nicht auf „das Auge sieht“ und „das Ohr hört“, sondern ausschließlich auf: „seine (Gottes) Werke“ und „seine Gedanken“. Der Sänger will doch nicht den Menschen und seine Fähigkeit, zu sehen und zu hören, preisen, sondern Gott. — —

Wie unnötig die von Grimme mit Konsequenz durchgeführte Streichung der Doxologien ist, ist in dieser Ode besonders klar. Die ganze Ode ist ein Preis Gottes und will dies sein (vgl. v. 2. 4. 5); so wäre fast auffallend, wenn am Schluß das zusammenfassende „Preis und Ehre seinem Namen“ (v. 20c) fehlte[3].

Ode 17.

Ausscheidungen: Harnack v. 10—14; 15. || Staerk, Diettrich: Worte in v. 15. || Spitta v. 10b; 11; 13b; 14b. || Grimme v. 12—14; 15[4].

---

1) v. 9b halte ich für korrupt. Was soll heißen: „das Wort erforscht dasjenige . . . . dessen Gedanke offenbar ist“; — ganz abgesehen davon, daß die Maskulinform ܓܠܐ grammatisch falsch ist; das Femininum ܡܚܫܒܬܗ fordert ܓܠܝܐ. Frankenberg leitet ܘܕܓܠܐ ab von ܕܓܠ = *στοχάζεσθαι* = „abwägen, berechnen“, und macht es von ܡܠܬܐ „das Wort“ abhängig: „und es wägt ab seine Gedanken“. Barth liest ܘܓܠܐ „und es enthüllt seine Gedanken“ und glaubt damit einen guten Übergang zu v. 10 gewonnen zu haben. Mir scheint, daß die Parallelität zu v. 9a Einfügung eines ܠܐ „nicht“ und Korrektur in ܓܠܝܐ fordert: „und daß dessen Gedanke nicht offenbar (= verhüllt) ist“. So auch Grimme.

2) Vgl. oben Teil I S. 22f.

3) Vgl. oben Teil I, bes. S. 22 Anm. 2 über die Echtheit der Doxologien.

4) Vgl. oben Teil I S. 34f.

Die Möglichkeiten des Verständnisses dieser nach Harnacks Urteil überaus schwierigen Ode sind die folgenden:

1. Das „Ich“ des I. und II. Teiles ist dasselbe: a.) der Sänger (Staerk), b.) der Messias (Gunkel, Connolly [1]).

2[2]. Das „Ich“ wechselt: a.) Zwei verschiedene Stücke sind von einem unglaublich „unverständigen“ Interpolator „ganz übel“ miteinander verbunden (Harnack). b.) Es kommt ein doppeltes Bewußtsein zu Worte: in I redet der Sänger als gewöhnlicher Sterblicher, in II durch seinen Mund eine himmlische Größe (Zahn: Christus; Diettrich: die Wahrheit). c.) Musivstil: der Sänger zitiert in II einen alten Hymnus des Messias (oder der Wahrheit). d.) Wechselgesang zwischen zwei Subjekten (Analogie der syrischen Soghjatha).

Ich untersuche die einzelnen Aussagen nach ihren Analogien innerhalb der Oden.

v. 1 „Gekrönt sein“, „Krone“. In $9_{8f.\,11}$ (die Wahrheit = Krone) und 20_{7} sind sicher Menschen gemeint, die sich die Krone aufsetzen; vgl. den Plural 9_{8}: „welche sie aufsetzen“, und in 20 die sicher auf Menschen gemünzten ethischen Forderungen. 5_{10}: der Herr eine Krone; die futurischen Imperfektformen schließen aus, daß in Ode 5 Christus dem Vater für Errettung aus dem Tode dankt. Über Ode $1_{1.\,2.\,3}$ könnte man schwanken; doch wird man, da keine Andeutung dafür vorhanden ist, daß der Messias spricht, den Gläubigen als redendes „Ich“ vermuten. Allerdings steht im Prinzip schwerlich irgend etwas im Wege, anzunehmen, das Bild von der Krönung mit dem Lebenskranze werde auch auf das Verhältnis Christi zu seinem Vater angewendet.

v. 2^{a} „Gerechtfertigt sein durch den Herrn.“. In 29_{5} spricht der Dichter sicher von seiner eigenen Rechtfertigung; vgl. v. 6: „ich glaubte an den Gesalbten des Herrn“; ebenso wohl in 25_{12}. Dagegen ist in 31_{5} ebenso sicher von der Rechtfertigung des Messias die Rede, und zwar im Zusammenhang mit der Erlösung der Toten: „und es wurde gerechtfertigt

---

1) a. a. O. S. 299f.

2) Die folgenden Möglichkeiten sind bei Diettrich ausgezeichnet formuliert und abgewogen. Freilich halte ich sein Ergebnis für falsch. Vgl. u. S. 87 Anm. 3.

seine Person[1], weil sein heiliger Vater es ihm gegeben hatte". Ebenso spricht 41_{13}: „der Mann, der erniedrigt und erhoben ward durch seine Gerechtigkeit" von dem Messias (vgl. die parallelen Sätze von v. 12 an). — Eine andere Form derselben Aussage ist v. 3^b: „Nicht bin ich ein Schuldiger (ܚܝܒܐ)." Auch hier ist durch Ode 31 eine parallele Aussage des Christus erhalten: v. 7: „Und sie erfanden mich schuldig (ܚܝܒܘܢܝ), als ich aufstand, mich, der[2] ich nicht schuldig (ܚܝܒܐ)[3] geworden." Weiter muß hier auch 42_{13f} verglichen werden, wo Christus sagt: „Nicht bin ich verworfen worden, obwohl ich dafür gehalten wurde; nicht bin ich zugrunde gegangen, obwohl man es von mir glaubte." — Endlich gehören hierher die Aussagen über die Erlösung[4] des Redenden in v. 2^b und 4^c. In den weitaus meisten Fällen ist in den Oden die Erlösung von Gott (5_9 9_5 [vgl. v. 4 „Gott Vater"] 11_3 14_6 [vgl. v. 2 „meine Brüste"] 15_6 18_7 35_8 40_7)[5], gelegentlich auch von göttlichen Hypostasen (9_{13} [Sieg] 33_9 [Jungfrau] $38_{2.3}$ [Wahrheit]) gewirkt, und wird den Menschen zuteil (5_9 7_{18} 8_{25} $9_{5.13}$ 11_3 14_6 17_{14} 18_7 26_9 31_{11} 33_9 34_6 35_8 $38_{2.3.16}$ 40_7 41_{12} 42_{24}, wohl auch 35_3)[6]. Der Messias erscheint als Subjekt der Erlösung 7_{18} 8_{25} 17_{14} 31_{11} 41_{12} 42_{24}. Objekt der Erlösung ist er nach dem überlieferten Text, den zu ändern kein zwingender Grund vorliegt[7], sicher nur in 8_{25}. In einigen Oden ist die Entscheidung, ob menschliches oder messianisches Objekt der Erlösung vorliegt, schwierig: 21_1 $25_{2.4}$ 28_9[8]. In

1) Gunkel ZNW (anders DR) und Labourt lesen ganz unnötig und den Sinn verwischend Pluralsuffix „ihre Person". Die überlieferte Lesung ist schon durch den nachfolgenden Vers 7 (s. o.) gesichert. Vgl. auch unt. S. 114 Anm. 6 und weiter S. 119f.

2) Connolly S. 302 nach Nöldecke, Syr. Gramm. § 347: „schuldig an den, dem ich kein Schuldner war (scil. dem Tod)". v. 7^b läßt jedoch eher an die Situation von Prozeß und Kreuzigung Jesu denken. — Vgl. unt. S. 115, bes. Anm. 3.

3) Harris[2]: „Verbrecher".

4) Das syrische Wort ܦܪܩ und seine Denominata heißt zunächst völlig farblos „retten", ist aber dann theologischer Begriff „erlösen" geworden. Es entspricht damit genau dem griechischen σώζειν, σωτηρία, σωτήρ.

5) Vgl. die Stämme ܦܠܛ 25_1 und ܥܕܪ 22_6.

6) Vgl. ܦܘܪܩܢܐ 26_{14}.

7) Vgl. ob. S. 65f.

8) Vgl. ܡܦܪܩܢܐ, ܡܦܪܩܢܘܬܐ, ܦܘܪܩܢܐ in $21_{1.4}$ $25_{2.6}$ und

unserer Ode würde nach Analogie von 8 25 kein Bedenken vorliegen, anzunehmen, daß der Christus von seiner eigenen Rettung spreche. Gerade in den hier zur Diskussion stehenden Versen wären nicht einmal allzu schwierige theologische Spekulationen nötig. Spricht der erste Teil der Ode von Christus, so spricht er von seiner Erlösung nicht allgemein soteriologisch, und auch die Rechtfertigung ist nicht so gemeint; sondern es wird dem zweiten Teil entsprechend sehr konkret von seinem Leiden, Tod, Höllenfahrt und seiner Befreiung aus dem Tode gehandelt[1]. Eines darf man sicher nicht gegen die Deutung auf Christus anführen: den Hiatus von v. 2[b] 4[c] und v. 14[a], wo Christus zweifellos Subjekt der Erlösung ist. Denn gerade dies Nebeneinander ist ja auch für 8 25 bezeichnend: „die Erlösten in ihm, der erlöst ist“. Hier ist tatsächlich der erlöste Christus selbst Erlöser der anderen.

Ebenso konkret ist dann natürlich auch v. 4[a] zu fassen: „Meine Bande sind zerschnitten durch seine[2] Hände.“ Bei den Aussagen über Fesseln und Gebundensein im Tode[3] ist sicher an zwei Stellen Christus der Befreier der gebundenen Menschen: 17 11 und 42 22; in 22 4 könnte man auch an den redenden menschlichen Sänger als befreienden Helden denken. Wer in 25 1 der aus den Banden Erlöste ist, muß hier dahingestellt bleiben; in 21 1 ist es mit sehr großer Wahrscheinlichkeit ein Mensch. Doch wird man gerade bei dieser Äußerung nicht allzuviel Gewicht darauf zu legen brauchen, daß uns sichere Analogien ihrer Anwendung auf Christus fehlen. Sie hat für den vom Tode Erstandenen schwerlich irgendwelche sachlichen Bedenken, vor allem nicht neben den genannten Stellen 31 5.7 8 25. Auch daß im unmittelbaren Fortgang der Ode 17 11 Christus selbst als Herr und Erlöser der Bande er-

---

ܦܠܛ in 25 1. Auch das Objekt von ܒܕܪ 22 6 muß zunächst dahingestellt bleiben.

1) Staerk S. 303 lehnt messianische Deutung ab, weil Verfolgung und Not dem jüdischen Messiasbilde der Zeit Jesu widersprächen. Für christliche Messianität liegen die Dinge natürlich völlig anders.

2) Das feminine Suffix ist zweifelloser Schreibfehler.

3) ܐܣܝܪ und ܐܣܘܪܐ sprechen in den Oden von anderem Ergriffen- und Gefangensein; außer 17 11, s. o. im Text.

scheint („Ich ging zu allen Gefangenen[1], sie zu lösen, daß ich keinen ließe, der gebunden wäre oder bände“), ist nach dem soeben nach 8_{25} über den „Erlöser, der erlöst ist“ Gesagten ganz unbedenklich.

Eine weitere zusammengehörige Aussagengruppe ist v. 3[a]: „Ich bin befreit vom Eitlen“, v. 4[b]: „Angesicht und Gestalt einer neuen Person habe ich bekommen und bin in sie gegangen[2]“ und wohl auch v. 6: „Und alle, die mich sahen, wunderten sich, und wie ein Fremder erschien ich ihnen.“ Sie gehört zusammen mit einigen Beschreibungen der Wiedergeburt und des Ausziehens der Vergänglichkeit[3]. Von der Erneuerung des menschlichen Sängers ist sicher die Rede in Ode 11: „$_8$ ich verließ die Eitelkeit (ܣܪܝܩܘܬܐ, wie 17_{3^a}) . . . $_9$ . . . und ließ die Torheit ...; ich zog sie aus und warf sie von mir. $_{10}$ der Herr hat mich erneuert in seinem Kleid“; der Beweis dafür liegt in der Parallelisierung mit dem Erlebnis der Seligen im Paradies v. 15 ff. Ebenso handelt der Satz 18_{16} von Menschen: „Es kamen auch sie in ihrer Gestalt (scil. der Unwissenheit, die nach v. 15[4] ›nichtig‹ ist) und wurden nichtig (v. 15: ܣܪܝܩܐ; v. 16: ܐܣܬܪܩܘ)“. Der Vers ist hier anzuführen, weil er von dem der Vergottung entgegengesetzten Prozeß spricht[5]. Endlich spricht auch der zu 17_6 analoge Vers 41_8: „Es werden sich alle wundern, die mich sehen, weil ich von einem anderen Geschlechte bin,“ vom Sänger, wie die Verse 11 ff zeigen[6]. Auch in Ode 15 kann man mit großer Wahrscheinlichkeit den Dichter als redend annehmen. Von Interesse sind hier die Verse 3: „ich habe Augen durch ihn erworben ...“, 4: „ich habe Ohren ...“, 8: „ich habe Unver-

1) So N; H: „meinen Gefangenen“.

2) Entweder: „bin in sie hineingegangen“ (Harris, Flemming, Diettrich), oder: „bin in ihr einhergegangen = wandle in ihr“ (Ungnad, Frankenberg, Grimme).

3) Man braucht an dieser Stelle keinesfalls alle Aussagen mit „anziehen“ zu vergleichen. Sie sind zum größten Teil zu farblos, um hier in Betracht zu kommen.

4) So H; ich würde allerdings die pluralische Lesung von N vorziehen: „es glaubten von ihr die Nichtigen“; vgl. G. Kittel ZNW S. 83.

5) v. 10 sagt von Gott — im Gegensatz zur Unwissenheit —: „Nichtigkeit kennst du nicht.“

6) Vgl. u. zu Ode 41.

gänglichkeit angezogen durch seinen Namen, und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte", 9: „das Sterbliche ist verschwunden von meinem Angesicht". Dasselbe Urteil hat vermutlich von Ode 21 zu gelten: v. 2: „ich habe die Finsternis ausgezogen und Licht angelegt"; v. 3: „es wurden mir zu meiner Seele Glieder, ohne[1] Schmerz und Qual und Leiden". Unsicher ist dagegen, ob menschliches oder messianisches Subjekt redet in 28 $_{14}$: „Ich war nicht ihr Bruder, auch kannten sie nicht meine Abstammung"[2] und 36 $_{3}$: „er (der Geist) gebar mich vor dem Angesicht des Herrn"[3]. Doch wird man mindestens 28 $_{14}$ kaum hier verwenden, denn wenn der Vers messianisch ist, so handelt er von dem präexistenten Sein oder Werden des Messias, und davon ist in 17 keine Rede. Auch für dies Stück der Ode ist also das Ergebnis bei messianischer Fassung wenig ertragreich. Doch würden sachlich auch diese Aussagen wenig anstößig sein und höchstens eine geringe doketische Färbung bedeuten, daß der vom Tode erweckte Christus[4] Vergänglichkeit hinter sich ließ und mit dem neuen himmlischen Leibe bekleidet wurde. Ebenso würde man v. 7 $^{a.b}$ zu betrachten haben: „Er, der mich kannte[5], hat mich groß gemacht[6]: der Höchste in all seiner Vollendung und geehrt[7] in seiner Güte."

In dem bisher Besprochenen sind keinerlei unüberwindliche Schwierigkeiten gegen eine messianische Deutung der Ode zu finden. Für den Aufbau der Ode würde eine gewisse Analogie in 42 zu finden sein, wo sich gleichfalls eine Schil-

1) So zweifellos richtig N.

2) So N gegen H („nicht war wie die ihre meine Abstammung"). Zu dem Verse vgl. u. S. 109.

3) Vgl. u. zu Ode 36, bes. gegen Ende.

4) v. 6 müßte auf Erscheinungen des Auferstandenen anspielen. Gunkel denkt — wohl unnötig — an Äonen.

5) Mit Labourt ist ܠܝ hinzuzufügen. Frankenberg will unbegreiflicherweise die drei ersten Worte des Verses streichen, die doch den Anschluß an v. 6 herstellen: die Menschen, die ihn sahen, wunderten sich, weil sie ihn nicht kannten (vgl. 42 $_{4}$); Gott aber kannte ihn.

6) Mit Diettrich ist ܘ zu streichen und Pael ܪܒܝܢ zu lesen, das aber nicht mit Gunkel „hineinwachsen in" übersetzt werden kann. Diettrich selbst liest unnötig Verbalnomen „mein Ernährer".

7) So N; vgl. Kittel ZNW S. 82.

derung des Deszensus an Bemerkungen über den irdischen leidenden und auferstehenden Messias anschließt (v. 1—3. 4ª. 5ª. 13f).

Die eigentlichen Schwierigkeiten der christologischen Auffassung liegen in den Versen 5. 7ᶜ. 8ª[1]. Es ist wohl ein den Oden nicht fremder Gedanke, daß die Wahrheit den Weg zeigt, und wer ihr folgt, sich nicht verirrt; so besonders in Ode 38: v. 2f: „die Wahrheit führte mich", v. 4: „sie ging mit mir ... und ließ mich nicht (ver)irren", v. 5, v. 6, v. 7: „die Wahrheit ging auf dem geraden Pfade"; aber auch in 11 3: „Ich bin gelaufen auf dem Wege der Wahrheit" und 33 8: „ich will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit". Doch das sind alles Führungen der Gläubigen, und auch wo sonst von „Führen" die Rede ist, ist Objekt des Führens der Mensch (14 4. 29 7).

Wichtiger sind die sachlichen Bedenken. 1. Sind die Verse messianisch, so handeln sie davon, daß Christus nicht im Tode blieb. Im Kampfe gegen den Tod hat aber die Wahrheit keinen rechten Platz. Sie ist die gegebene Führerin gegen den Irrtum; der ist aber nicht der Gegner des Christus. Man würde irgendeine andere hilfreiche Macht erwarten, z. B. das Leben. Es ist bezeichnend, daß in einer Ode wie der 42. der Gegensatz Wahrheit-Irrtum völlig fehlt.

2. Nicht nur „ganz eigentümlich und im NT ohne Paral-

1) v. 8ª schließt sich, wie Diettrich richtig bemerkt hat, mit dem lokalen „von dort" unmittelbar an das vorangehende „zur Höhe der Wahrheit meiner Erkenntnis" an; das Suffix „seiner Schritte" ist sicher nicht mit Gunkel in „meiner Schritte" zu ändern (vgl. dagegen Frankenberg S. 39). „Seiner" bezieht sich entweder auf Gott, was ganz unbedenklich, oder auf das in v. 7ᵇ vorangegangene Maskulinum ܫܪܪܐ „Wahrheit" (so Diettrich). Das letztere scheint mir vorzuziehen, da ich geneigt bin, v. 7ᵇ und 8ª eng zu verbinden; es entspricht genau dem v. 5 über die Wahrheit als führende Größe Gesagten und hat seine Analogie z. B. in 38 3 N „setzte mich auf die Schritte des unsterblichen Lebens". Die übertragende Übersetzung „seine Satzungen" (Harris, Flemming, Grimme) gibt natürlich eine völlig schiefe und der Ode inadäquate Vorstellung. Es ist weder vom mosaischen Gesetz die Rede (so „sicher" nach den jüdischen Gelehrten Marmorstein OLZ 1912 S. 308, Friedländer a. a. O. Nr. XI S. 3 Anm. 27) noch von irgendwelchen anderen Anordnungen (Harnack). — Gehört v. 8ª zu 7ᵇ, so ist die Cäsur der Ode, wenn eine solche vorhanden, vor v. 8ᵇ zu setzen.

lele“[1], sondern, wie mir scheint, eine glatte christologische Unmöglichkeit ist v. 7[c]: „er hat erhoben zur Höhe der Wahrheit meine Erkenntnis“: Christus nicht Vermittler, sondern Empfänger der Gnosis, und zwar dies anläßlich seines Todes und seiner Auferstehung. — Durch diese beiden Gründe scheint es mir unmöglich gemacht, die Ode in ihrem ersten Teile christologisch zu deuten. — —

Ungleich leichter ist der Charakter des zweiten Teiles der Ode festzustellen. Kann in ihm ein menschlicher Sänger redendes Subjekt sein?

Keine allzugroßen Bedenken wird man gegen diese Deutung bei den ersten Versen 8[b]. 9. 10[2] zu haben brauchen. Hier ist nur von dem durch keine entgegenstehenden Türen und Riegel von Eisen[3] gehemmten Gang des Sprechers die Rede, aber je nach Verbindung und Beurteilung der Verse kann

1) Gunkel ZNW S. 307, der aber doch bei der messianischen Deutung bleibt.

2) Das gilt auch für v. 10b, trotz Harnack („dieser Übergang ist nahezu unerträglich“; vgl. ders. S. 95). Sein Urteil beruht auf der irreführenden, von Zahn S. 692 Anm. 5 mit Recht beanstandeten Übersetzung von ܦܬܳܚܳܐ Tür. ܦܬܚܐ ist nicht wie ܬܪܥܐ 12 3 17 8 42 22 die geläufige Übersetzung von θύρα; deshalb darf der Halbvers keineswegs ohne weiteres nach Joh. 10 7 verstanden werden (so bes. Spitta und Batiffol S. 73). Vielmehr ist das Wort in erster Linie Abstraktum: apertio (vgl. die Belege aus Ephraem und Thomas von Marga bei Brockelmann, Lex. S. 296); hier ist es als Abstraktum pro Konkreto gebraucht: ich bin das Türöffnen in Person (Zahn). Damit verschwinden die Bedenken gegen den Zusammenhang von v. 10a und 10b.

3) Der Text v. 9b ist sehr hart: ܦܪܙܠܐ ܕܝܢ ܕܝܠܝ ܪܬܚ „aber mein eigenes Eisen glühte“. Zahn (S. 692 Anm. 4) hat ganz recht, daß man das sehr starke Possessivum ܕܝܠܝ nicht einfach mit Harnack streichen darf; mit ψ 108 18f, den Zahn selbst anführt, ist freilich nichts erklärt. Grimme: ethischer Dativ ܠܝ „mir“ wurde durch Dittographie des vorangehenden ܕܝܢ „aber“ zu ܕܝܠܝ „mein“ verdorben. Frankenberg, der mit Recht ablehnt, das ganze Sätzchen zu streichen, da es das Flüssigwerden v. 9c vorbereite, denkt bei ܕܝܠܝ an Korruption aus einer Form von ܕܠܚ „wallen, brausen“; noch besser Harris[2]: ܕܠܩ ܘܪܬܚ „(das Eisen aber) brannte und glühte“. Sehr erwägenswert ist auch Barths Vermutung, es sei vor ܕܝܠܝ ein Substantiv ausgefallen; er schlägt vor ܐܝܕܐ „Hand“: „denn Eisen wurde glühend in meiner Hand und schmolz vor mir“.

man sie von jeder Beziehung auf andere loslösen und in ihnen nichts als eine Ausführung des auf dem Wege der Wahrheit Wandelns von v. 5. 8ª sehen. Die Aktivität ist in jedem Falle stärker als im Vorhergehenden, wo es sich um ein reines Erlöstwerden handelt. Doch ist auch hier z. B. das Zerschmelzen der Eisenriegel nicht ohne Gottes Wirkung zu denken [1].

Schwierig wird die Annahme eines redenden Menschen, sobald der Sprecher von v. 11 an zu anderen Individuen in Beziehung tritt, an denen er erlösend wirkt. Dabei könnte man in v. 11 noch eine mögliche Beschreibung einer seelsorgerlichen Tätigkeit anerkennen, besonders wenn mit N „zu allen Gefangenen" zu lesen ist (H: „zu allen meinen Gefangenen"). Der Sänger würde von sich eine Tätigkeit aussagen, die derjenigen der „Diener des Trankes" 6 12ff entspricht [2]. Eine genaue Parallele zu v. 11 bietet 22 4: „der mir Macht gab über die Fesseln, damit ich sie löste"; aber in Ode 22 ist ebenso unsicher, wer redet, wie in Ode 17 selbst.

Im folgenden ist dann aber, trotz Staerks Widerspruch, Harnack recht zu geben, daß nicht Aussagen des Sängers vorliegen können. Er könnte wohl Leben und Erlösung vermitteln, aber er geht an keiner Stelle der Oden so weit, zu sagen, er teile mit „meine [3] Erkenntnis [4]", „meine Liebe", „meine Früchte", „meinen Segen" [5]. Wohl spricht er von seiner eige-

---

1) Zahn S. 693.

2) So scheint Grimme die Ode bis zu v. 11 zu verstehen, da er erst v. 12ff als Interpolation ausscheidet. Damit ist freilich die Schwierigkeit der Interpolationsannahme nicht aus der Welt geschafft, denn der Interpolator verstand v. 8ff jedenfalls von Christus.

3) Das Suffix ist nach den angeführten Parallelaussagen („m. Früchte", „m. Segen") nicht objektivisch zu verstehen. Batiffol S. 73 vergleicht deshalb mit Unrecht 7 3.

4) Harnacks Satz zu 17 12 (S. 95): „Er spricht sonst nicht von seiner Erkenntnis, die er ohne Neid gibt, sondern von der Erkenntnis, die Gott ohne Neid gibt" wird von Friedländer mit Emphase a. a. O. Nr. XII S. 3 Anm. 61 für „unverständlich" erklärt angesichts von Worten wie 11 6 20 7 23 4. Aber in keiner dieser Stellen ist von einem Weitergeben der eigenen Erkenntnis durch den Menschen die Rede; überall ist die Erkenntnis „ohne Neid" von Gott gegeben.

5) Dies besonders gegen Spittas ausgewählte Interpolationen.

nen Erhebung zu Gott (3 8f), aber es ist eine völlige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*[1], wenn er anderen diesen Zustand der Gleichheit mit Gott als Gleichheit mit seinem eigenen Wesen vermittelt: v. 13: „verwandelte sie in mich[2]", v. 14: „sie waren für mich Glieder und ich ihr Haupt". Ganz abgesehen davon, daß man es als ausgeschlossen betrachten kann, daß eine Gemeinde im Stil der Oden ihren menschlichen Führer nach v. 15 als „unser Haupt" und „Herr" pries, selbst wenn „dem Gesalbten" gestrichen wird[3]. — —

Das Ergebnis ist also, daß im zweiten Teile der Ode ein anderes „Ich" redet als im ersten. Ist das ein Grund, die beiden Teile auseinanderzureißen? Harnacks Annahme eines höchst unverständigen Interpolators ist natürlich mißlich, denn auch dieser müßte seine Gründe zu einer Verbindung der beiden Teile gehabt haben. Wenn er den ursprünglichen Kern der Ode christianisieren wollte, so konnte er dies wirklich nicht auf ungeschicktere Weise tun, als durch eine derartige Einführung messianischer Aussagen im „Ich"stil[4].

Nun liegen aber starke sachliche Beziehungen zwischen den beiden Teilen der Ode vor. Der erste Teil ist eine genaue Individualisierung des zweiten: Befreiung aus der Gebundenheit: v. 4ᵃ — v. 11 (auch v. 8ᵇ. 9f). Die Befreiung ist Erlösung: v. 2ᵇ. 4ᶜ — v. 14. Sie wird herbeigeführt einerseits durch Bereicherung und überhaupt Vermittlung der Erkenntnis v. 7ᶜ — v. 12ᵃ[5], andererseits durch Teilnahme am göttlichen himmlischen Wesen v. 3ᵃ; 4ᵇ; 6 — v. 13ᵇ; 14ᵇ. Das individuelle Erlösungserlebnis des Dichters wird verallgemeinert. Das ist genau die Art, wie sie in Teil I für

1) Gegen Staerk S. 304: „überschreiten meines Erachtens durchaus nicht die Höhenlinie . . . . ."

2) Ich halte diese Übersetzung für richtig und durch v. 14 gestützt, trotz der Bedenken Barths, der „durch mich" (= „durch meine Einwirkung") vorzieht.

3) Staerk. Diettrich streicht auch „unserem Haupte".

4) Harnack geht über diese Krux der Interpolationshypothese mit der Bemerkung hinweg: „(der Interpolator hat) dadurch große Schwierigkeiten geschaffen, die ihn selbst aber nicht gestört haben" (S. 107).

5) Zu v. 12: „ich gab meine Erkenntnis ohne Neid" vgl. 23 4: „Wandelt in der Erkenntnis des Höchsten (. . . . N) ohne Neid".

Ode 19. 22 u. a. charakterisiert ist[1]. Daß eine gewisse Inkonzinnität vorliegt, ist nicht zu verkennen. Der erste individuelle Teil spricht stark mystisch von Erlösung von Irrtum, Eitelkeit, Vergänglichkeit; der zweite allgemeine Teil dagegen behandelt die Erlösung vielmehr historisch-kosmisch als Befreiung aus der Unterwelt des Todes[2]. Damit hängt zusammen, daß im ersten Teil die erlösende Macht die Wahrheit ist, im zweiten Teil dagegen der Christus[3]. Für den Dichter besteht diese von uns empfundene Schwierigkeit nicht. Spirituale Immanenz und Transzendenz sind ihm keine Gegensätze; das gemeinsame Thema „Erlösung" hält sie zusammen.

Freilich ist in dieser Ode ein solches Verständnis außerordentlich erschwert durch die „Ich"form beider Teile, die ohne jede Vermittlung nebeneinandergestellt sind. Es ist das zwar dieselbe Erscheinung, die wir schon in Ode 10[4] zu finden glaubten; aber dort liegt eine gewisse Einführung des zweiten „Ich" in der Betonung, daß dem Sänger gegeben sei, zu reden. Ähnlich stand es mit der Einführung der Gottesrede in Ode 8[5].

---

1) Vgl. ob. Teil I S. 17ff. 20. 38 usf.

2) Harnack hält für unsicher, Batiffol S. 73 bestreitet, daß der Descensus geschildert sei. Der letztere denkt an Befreiung Gefangener und vergleicht 18 8: „du wirst jeden schützen, der im Übel gehalten wird". Abgesehen davon, daß die Schilderung v. 8b ff sicher nicht irdische Verhältnisse meint, entscheidet gegen ein derartiges Verständnis die Analogie von Ode 42: 17 14a—42 19 (versammeln); v. 13b (Segen) — 42 25b („ich setzte auf ihr Haupt meinen Namen"); v. 14 — 42 24 (retten); v. 8b — 42 22 (Tür öffnen). Vgl. auch 17 13: „sie lebten". — An dieser Beurteilung ändert sich auch nichts, wenn — wie wahrscheinlich — Bernard JThSt 1910 S. 25 mit Recht für v. 8—10 auf Jes. 45 1—3 verweist (v. 3 nach LXX). Diese Jesajastelle wurde von den Kirchenvätern als Weissagung auf Christus gedeutet; so Laktantius Div. Inst. IV 12 (an derselben Stelle ist Ode 19 zitiert!). Barnabas 11 4 zitiert die Stelle unter ATlichen Taufweissagungen; dabei ist Christus als Typus des einzelnen Gläubigen verstanden. — Vgl. auch die bei Connolly S. 300 zitierte Stelle des Nikodemusevangeliums (Griech. 5 [21]).

3) Diettrich will, seiner Gesamtanschauung entsprechend, auch in v. 8b ff als redenden Erlöser die Wahrheit sehen. Das scheitert, abgesehen von v. 15 „Gesalbter" (von Diettrich gestrichen), an dem Descenscharakter des Stückes. Die Höllenfahrt ist spezifisch christologisch.

4) Vgl. oben S. 71ff.

5) Vgl. oben S. 75f, zu Ode 28 unten S. 110, und weiter zu Ode 42 1—3.

In Ode 17 fehlt jede solche Andeutung. Das beweist nur, daß auch jene Andeutungen in Ode 8 und 10 mehr oder weniger zufälliger Art sind; auch dort ist ja bezeichnend, daß eine wirkliche konkrete Einführung durch ein inquit fehlt. Einen gewissen Fingerzeig als Bestätigung für dies Verständnis gibt die Schlußdoxologie v. 15. Hier ist der Subjektswechsel evident; aber auch hier fehlt jede Vermittlung. Ebenso wird der Übergang in der Mitte der Ode zu denken sein, nur daß er hier nicht an einem äußeren Kennzeichen zu erkennen ist bei dem Gleichlauten des Subjektes.

Ode 18.

Ausscheidungen: Diettrich v. 13; zwischen 13 und 14 eine Lücke. || Grimme v. 6—8[1]; 19b[2].

v. 10b. 11 und v. 12. 13 sind genau parallel gebaute Sätze über die Nichtigkeit und über den Irrtum; diese Parallelität durch Streichung von v. 13 zu zerstören, liegt kein Grund vor.

Ode 19.

Ausscheidungen: Harnack, Kleinert: — (ganz christlich). || Staerk: nur in v. 1a und 1b, vielleicht auch in v. 4c und 5, Reste der ursprünglichen jüdischen Ode. || Spitta v. 2; 3a; 6—10. || Diettrich v. 2; 3a; 4b. c; 6c; 7a; 8c. || Bacon v. 2—5; 6—10. || Grimme v. 2; 3a; 6—10.

Die meisten Anhänger der Interpolationshypothese scheuen sich begreiflicherweise, nach Harnacks Vorbild kurzerhand alle Teile der Ode aus der Sammlung zu streichen. Besonders die Vorstellung von der „Milch" aus den „Brüsten Gottes" ist eine innerhalb der Oden wohl bezeugte: 4 10: „Öffne deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen"; 8 17: „Meine Brüste habe ich für sie bereitet, daß sie meine heilige Milch tränken"; 35 6: „Wie ein Knabe von seiner Mutter ward ich getragen, und er gab mir als Milch den Tau des Herrn"[3]; vgl. auch 14 2: „denn bei dir sind meine Brüste und

1) Vgl. oben Teil I S. 34 Anm. 4, auch S. 23.
2) Vgl. oben Teil I S. 24.
3) Ungnad: „Milch gab mir der Tau des Herrn".

mein Vergnügen". Zu v. 5: „Und die annahmen, sind in der Fülle der Rechten[1]" kann man 8_{21} vergleichen: „Zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt". Auch das Wort „Fülle", „Vollendung" (ܫܘܡܠܝܐ) ist den Oden überaus geläufig: $7_{13.16}$ 9_3 17_7 $18_{5.10}$ 23_4 26_7 35_7 36_2 41_{14}. Ebenso geläufig ist auch der v. 1 vorliegende Terminus „Freundlichkeit (ܒܣܝܡܘܬܐ) des Herrn": 7_4 11_{17} 14_3 17_7 20_9 25_{12} 42_{21}.

Aber diese Sätze sind durchwoben von ausgesprochen christlichen[2], geradezu trinitarischen Aussagen, besonders v. 2, 3^a: „Vater, Sohn, heiliger Geist", aber auch v. 4^a: „heiliger Geist, Vater". Mit denen stehen sie, so fremdartig uns die Vorstellungen von v. 2f sein mögen, im allerengsten Konnex, und jeder formale und sachliche Grund einer Zerreißung fehlt. Im Gegenteil ist auch an dieser Stelle die Interpolationshypothese wieder eine wesentliche Erschwerung des Verständnisses. Im Zusammenhang mit den Vorstellungen von der „Milch Gottes" konnte ein Autor wohl unter Umständen dazu kommen, das sonderbare Bild von v. 2f auszuführen; daß aber ein Interpolator, um eine abgeschlossen vorliegende Ode zu christanisieren, ausgerechnet diese Absurditäten verwendete, ist überaus unwahrscheinlich.

---

1) So (als Genetivverhältnis) muß grammatisch korrekt übersetzt werden (Connolly S. 307; Greßmann ZDMG; ähnlich auch Ungnad). — Grimme liest in v. 4^b Plural „Welten", zugleich als Subjekt zu v. 5; in v. 5 denkt er sonderbarerweise an hebräisches passivisches מִלֵּא יד (nach der dunklen ATlichen Stelle Ex. 32_{29}) und übersetzt „besitzen die Priesterwürde". Kaum richtig. — Newbold JBL 1911 S. 189ff (vgl. ob. Teil I S. 19 Anm.) liest gleichfalls den Plural „Welten", d. h. in seiner Interpretation = die Planeten. Die guten, die die Gabe annehmen, sind die zur Rechten. Über rechte und linke Planeten vgl. Buch der Gesetze der Länder ed. Cureton 1847 S. 14 und dazu Newbold a. a. O. S. 180 Anm. 51 und weiter eine Äußerung Franz Cumonts ebenda S. 204.

2) Ob die Vorstellung von der „Milch" und den „Brüsten" Gottes aus jüdischen Analogien genügend erklärbar ist, beschäftigt uns hier nicht. Christliche Parallelen vor allem bei Bernard JThSt S. 17 (hier auch schon längst die ZNW 1913 S. 96 von Conybeare wieder notierte Irenäusstelle IV 38_1) und bei Bacon Exp. 8. Ser. IV (1912) p. 461f. Fr. Spitta, M. für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1910 erinnert übrigens an zwei Liederverse von B. Schmolck und L. A. Gotter, deren einer von Gottes, deren anderer von Christi Brüsten spricht.

Dazu kommt, daß — wie in Teil I S. 18ff ausgeführt ist — auch der zweite Teil der Ode in engem Zusammenhang mit dem ersten steht; dieser Teil ist aber ausgesprochen christlich. Diese Christlichkeit hat nichts zu sagen, wenn die Verbindung zwischen beiden Teilen fehlt[1]; sie hat aber ausschlaggebende Bedeutung, wenn ein solcher Zusammenhang besteht. Ein solcher ist von Diettrich erkannt worden[2], der jedoch in der Jungfrau v. 6ff die Wahrheit sehen zu müssen glaubt. Damit bleibt er im Rahmen des Jüdischen, kommt aber freilich zu höchst eigenartigen und jeder Analogie baren Vorstellungen: die jungfräuliche[3] Wahrheit wird schwanger und gebiert einen Sohn[4], den sie aufzieht; sie gebiert ihn ohne Schmerz, weil sie (die Wahrheit!) nicht die Totenauferstehung[5] forderte usf. All diese Aussagen sind Abenteuerlichkeiten, während sie, auf die Jungfrau Maria bezogen, sofort einen völlig glatten Sinn ergeben. Für Christlichkeit sprechen auch die zahlreichen neutestamentlichen Anklänge gerade in diesem Stücke. Zu v. 6ᵃ vgl. vielleicht Luk. 1 35[6]; zu

1) Gegen Harnack S. 49, der den Zusammenhang leugnet und trotzdem mit der Christlichkeit des zweiten Teiles argumentiert.

2) Auch solche, die nicht an Interpolationen denken, sind ratlos; Harris: „can almost be detached as a separate composition" (S. 16); ähnlich auch Batiffol S. 74ff. — Über Diettrich vgl. auch ob. Teil I S. 18 Anm. 1 u. 2.

3) Diettrich: Nachwirkung eines asketischen Ideals.

4) Wer ist das?

5) Diese, an sich unwahrscheinliche, Diettrichsche Übersetzung von ܚܝܬܐ („Hebamme") ist in Beziehung auf die, doch natürlich ewige, Wahrheit einfach sinnlos.

6) Es sind für ܠܒܬ v. 6ᵃ sehr viele Erklärungsversuche gegeben worden. Um annehmbar zu sein, müssen sie 1. zu Laktantius infirmatus est passen, 2. nicht ignorieren, daß ܟܪܣܐ nicht „Körper", sondern „Bauch, uterus" heißt. Der letztere Umstand macht unmöglich die Vorschläge von Harris („öffnete"; zur Kritik vgl. Abbott § 3637c), ebenso Bacon; Flemming (targumisches גִּפֵּף „umarmte"); Diettrich (ܠܒ „zog an" = „übte Anziehungskraft, buhlte"); Frankenberg (vgl. ob. S. 18 Anm. 3) (ܠܒܬ „verging vor Hunger"). Der an erster Stelle genannten Forderung entspricht nicht Abbotts von diesem selbst mit Zurückhaltung (§ 3637ᵉ Ende) vertretene Lesung ܐܠܒܬܐ „(wie) eine Rebe (war der uterus der Jungfrau") (§ 3637ᵉ, vgl. § 3710ᵃ⁻ᵈ). Was zu der lateinischen Version geführt hat,

v. 6[c] vgl. Rom. 12 1, vielleicht auch Luk. 1 30; zu v. 8[d] vgl. Joh. 1 13[1]; zu v. 10[a. b2] vgl. Luk. 2 7, vielleicht auch 40—52;

---

bleibt bei ihm — trotz eines Erklärungsversuches § 3645[d] — dunkel. Übrigens ist die Korrektur auch im syrischen Zusammenhang bedenklich: die Verbalform ܒܛܢܬ scheint als Parallele ein Verbum vorauszusetzen. — Den genannten Anforderungen entsprechen eher: Schultheß: ܓܫ ܠܟܪܣܐ tetigit uterum, Übersetzung von ἐπισκέπτομαι „heimsuchen" (Paine-Smith p. 790): „der Engel suchte heim". Dabei fehlt das Subjekt für das Maskulinum. — Labourt (nach Bruns Lexikon), ebenso d'Alès Etudes 1911 Band 129 S. 758f: ܦܪܚ ܥܠ = alas produxit, griechisch = ἐπιπέτομαι mit Acc.; das fehlende ܥܠ wäre wörtliche Übersetzung des ἐπέπτετο mit Acc. Laktantius hätte ἐπέπτετο sexuell mißverstanden als Form von ἐπιπίπτω. — Reinach (R. moderniste 1910 p. 458): griechisches ἐθρύφη oder ἐθρύφθη von θρύπτω = perrumpere, infirmare. — Barnes (JThSt 1910 S. 574f), Barth: ܦܓܬ = defecit viribus: „der uterus der Jungfrau war kraftlos". — Bruston S. 25 dies abwandelnd: ܓܦܬ clausit (so aram. גוף; im Syrischen kommt nur Etpa. in der Bedeutung clausus est vor), etwa: „der Geist hat den Schoß bedeckt, eingewickelt" (dies nach Bruston das syrische Original). Der Lateiner las ܦܓܬ und verwechselte Objekt und Subjekt: uterus viribus defecit = infirmatus est. — Connolly S. 307f verzichtet (vgl. ob. S. 18 Anm. 3) ausdrücklich auf die Übereinstimmung mit Laktantius. ܓܦܬ = ἐκράτησεν: „der uterus bemächtigte sich der Mischung". infirmatus est geht auf verderbten griechischen Text zurück, vielleicht ἠκράτησεν. — Beide Texte emendiert Newbold, der syr. ܓܒܠܗ und lat. informatus est liest (vgl. ob. Teil I S. 18 Anm. 3).

1) Ob Stellung und Sprachgebrauch (Greßmann ZDMG erklärt, ܓܒܪܐ = ἄνθρωπος sei belegt, nennt aber keine Stellen) erlauben, ὡς (doketisierend) ἄνθρωπον ἐγέννησεν zu übersetzen mit Batiffol S. 77, Grimme (schon ThGl 1911 S. 16f) (vgl. aber auch die schon von Labourt im Kommentar, ebenso Bruston S. 25 geäußerten Bedenken, d'Alès a. a. O. S. 767), oder ob man besser mit Barnes a. a. O. nach ψ 19 6 „wie ein Held" übersetzt, lasse ich dahingestellt. — Vielleicht ist auch der Gegensatz einfach der von Bruston S. 25f charakterisierte: „Un homme engendre volontairement (vgl. ἐκ θελήματος ἀνδρός Joh. 1 13); une femme ne peut pas ne pas enfanter quand le moment est venu. Eh bien! il en fut autrement pour la Vierge-Mère: tout en cela fut exceptionnel." Ebenso Zahn S. 770 Anm. 4.

2) Lies nach Greßmanns ZDMG vorzüglichem Vorschlage statt ܒܦܘܪܩܢܐ „in Erlösung" ܒܦܘܪܢܣܐ ἐν προνοίᾳ „fürsorglich". Dagegen ist sicher unrichtig Harris' Konjektur ܒܦܘܪܫܬܐ „in Windeln", die den abstrakten Charakter der Aussagenreihe ignoriert. — In den

zu v. 10[c] vgl. Luk. 2 22; zur Form von v. 9f vgl. auch I Tim. 3 6.[1] —

Eine selbständige und eigenartige Theorie über die Entstehung von Ode 19 hat Bacon[2] aufgestellt. v. 1 — das einzig ursprüngliche Stück der Ode — erhielt in Anlehnung vielleicht an 8 17 in v. 2—5 einen exegetischen Kommentar. Genau ebenso ist v. 6—10 ein christlicher Midrasch zu den als Worte der Jungfrau Maria verstandenen Versen 11 1—2. Die Beurteilung von 19[a] könnte man gelten lassen, wenn die Negierung der Authentizität von v. 2—5 nicht ausschließlich auf ästhetische[3] Gründe sich stützte. Dagegen ist die Verbindung von 19[b] und 11 1f jedenfalls als Irrweg anzusehen: Beschneidung des Herzens kann nicht durch Schwangerschaft des Bauches exegesiert werden; die von Bacon versuchte Parallele „aufgeschnitten" (11 1f) — „geöffnet" (19 6) gründet sich auf die von Harris vorgeschlagene[4] falsche Übersetzung von ܐܬܡܟܟ infirmatus est. Vor allem ist auch durch diese Hypothese nicht erklärt, wie eine Verbindung von 19[a] und 19[b] zustande kam[5].

Ode 20.

Ausscheidungen: Harnack, Spitta, Staerk: —. || Diettrich v. 4[c] (m. c.; vgl. einleitende Bemerkung S. 72). || Grimme v. 4—6; 9[b] (Doxologie).

Daß alle Vertreter der Interpolationshypothese bis auf Grimme diese Ode unbeanstandet gelassen haben, ist ein interessanter Beleg dafür, wie völlig man den rein inhaltlichen

---

sämtlichen fünf Sätzchen von v. 9f ist nach geläufig syrischem Sprachgebrauch das Objekt „ihn" als selbstverständlich zu ergänzen.

1) Andere Deutungen der Jungfrau brauchen kaum erwogen zu werden: so Wohlenberg (Schlesw.-holst.-lauenburg. Kirchen- und Schulblatt 1910): die christliche Kirche; Frankenberg: die den individualisierten Christus gebärende Seele.

2) Exp. 8. Ser. II (1911) p. 243—250. — Zur Kritik Bacons vgl. auch Bruston RThQR 1912 S. 537.

3) v. 1 wird als poetisch, v. 2ff als Prosa angesehen (S. 243f). In Anbetracht von the crude and repulsive allegorizing scheint insupposable that the poet himself intended (S. 246).

4) Vgl. oben S. 90 Anm. 6.

5) Vgl. oben S. 89f und Teil I S. 18ff.

Gesichtspunkten gegenüber im allgemeinen die formalen stilistischen ignoriert hat.

Die von Grimme ausgeschiedenen Verse 4—6 sind eines der wenigen Stücke, die wirklich innerhalb der Oden den Eindruck eines Fremdkörpers machen. Solche sittlichen Ermahnungen sind sonst in den Oden nicht zu finden. Auch stechen die Verse gegen die sie umgebenden v. 1—3 und v. 7ff ab, die ganz im üblichen Stile der Sammlung gehalten sind. — Frankenberg (S. 88f) hat, von derselben Empfindung wie Grimme geleitet, einen anderen Ausweg gesucht: er spiritualisiert die gesetzlich klingenden Forderungen (z. B. „das ›Fremde‹ sind die Dinge dieser Welt, die anderen Wesens sind als die Seele"). Doch scheint mir diese Spiritualisierung bei der überaus konkreten Form der Forderungen bedenklich, die sich gerade deutlich gegen die geistlichen Gebote im Folgenden abheben.

Das Hauptbedenken gegen die — in diesem Fall verlockende — Annahme Grimmes ist der sachlich ausgezeichnete Anschluß von v. 7ff an v. 6: raube nicht dem Nächsten seine Decke; du magst dich mit dem himmlischen Gewande der göttlichen Güte bekleiden. Ich wage, trotz aller stilistischen Anstöße, nicht, diesen Zusammenhang zu zerreißen[1].

Ode 21.

Ausscheidungen: Grimme v. 4 (m. c.; Strophenüberfüllung).

Ode 22.

Ausscheidungen: Harnack: —. ‖ Spitta v. 5 (zweimal einige Worte). ‖ Diettrich v. 8—10. ‖ Grimme v. $12^{b.c}$ (m. c.; Strophenüberfüllung).

Diettrich nennt als Gründe für die Streichung von v. 8—10: 1. dem durchgehenden „Du, der du"[2] der ersten Strophe v. 1—6

---

1) Heinrich Böhmer a. a. O. S. 219, der gleichfalls die auffallende Differenz in Stil und Ton erkannt hat, denkt daran, die Verse seien aus einem jüdischen Spruchbuche ausgeschrieben. — Vgl. Nachtrag 2.

2) Darin hat Diettrich wohl recht, daß er die Relativsätze vom Anfang bis v. 5^b durchführt, und erst mit dem stark betonten ܐܢܬ „du" in v. 6 den Hauptsatz beginnen läßt. Ebenso Burkitt JThSt 1912 S. 383. Diese Konstruktion hat im syrischen Text gewisse Schwierigkeiten, kann

entspreche „ohne Frage“ ein durchgehendes „dein“ (Rechte, Hand, Weg, Antlitz, Fels[1]) an den Versanfängen der zweiten Strophe. Ein solches Schema ist natürlich — auch wenn nicht v. 11[c] und v. 12[c] herausfielen — nichts als ästhetisierender Wunsch des modernen Kritikers.

2. In den Oden sei Unsterblichkeitshoffnung ohne Totenauferstehung vertreten[2]. Das ist eine Behauptung, die sich im wesentlichen eben auf die Ausscheidung gerade dieser Stelle[3],

---

sich aber auf K berufen, der griechische Partizipien aufgelöst zu haben scheint. So auch Norden Agnostos Theos p. 205 (im Anschluß an Frankenberg), der die Ode auf Grund ihres Aufbaues in dem Abschnitt über den „Relativ- und Partizipialstil der Prädikation“ behandelt. — Allerdings hat K gerade am Beginn von v. 6 ein „und“. Die kunstvolle Satzreihe scheint demnach auch hier schon verdorben.

1) So ist in v. 12 mit Syr. gegen K „Licht“ zu lesen. Worrell p. 43 (The Odes of Solomon and the Pistis Sophia, JThSt Okt. 1911 S. 29—45) vermutet, „Licht“ sei aus dem gnostischen Hymnus in die Ode eingedrungen. — Bruston S. 33 glaubt an eine Lesung des griechischen *πετρα* durch K als „Pet-Ra = dem Sonnen- und Lichtgott Ra gehörig“ denken zu dürfen (vgl. Pet-Osiris). Jos. Schäfers stellt mir dazu einige Bemerkungen zur Verfügung: 1. *πετρα* ist im Koptischen geläufiges griechisches Fremdwort, ein Mißverständnis des Wortes daher höchst unwahrscheinlich. 2. „Ra“ ist (möglicherweise) altägyptische Form des Wortes für „Sonne“; koptisch wäre „Re“ (*Ρη*, *Ρε*). K müßte also altägyptisch verstanden haben. Wie gering die Kenntnisse des Altägyptischen in christlicher Zeit waren, kann man z. B. an Clem. Alex. sehen. 3. Die Form Pet-Ra muß wegen des fehlenden Artikels sowohl für das Altägyptische wie für das Koptische als sprachlich höchst bedenklich angesehen werden. Eine Verwendung des Ausdrucks, wie sie in dem vorliegenden Falle anzunehmen wäre, ist nicht zu belegen (auch bei Br. fehlen Belege. Johannes Leipoldt schriftlich: „Potifera = *Πετεφρῆς* ist verwandt gebildet, aber mit Artikel vor PH“). 4. Vor allem fehlt innerhalb der gesamten koptischen Literatur (mit Ausnahme von Zauber- und Fluchformeln; vgl. bes. Erman: Ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin, Koptische Urkunden I 1 und dazu Leipoldt TU N. F. X 1 S. 28f, bes. S. 29 Anm. 4; ders.: Die Entstehung der koptischen Kirche [Antiquariatskatalog R. Haupt Nr. 5. 1905] S. 4f und Anm. 7) jeder Anhalt, daß Vorstellungen der altägyptischen Religionsgeschichte noch in irgendeiner Form weiterlebten und die Menschen beschäftigten.

2) Ebenso — und zwar in Interpretierung dieser Verse 22 $_{8-10}$ — Friedländer a. a. O. Nr. XII S. 3.

3) Man kann freilich auch unter Anerkennung der Verse 8—10 fragen, ob die Schilderung von der Auferstehung des Fleisches handelt. Vgl.

und außerdem auf eine zweifellos verkehrte Übersetzung von $19_8{}^{b}$[1] gründet (vgl. auch Kommentar zu 3_{10}[2]).

Connolly, der (a. a. O. S. 300 f) mit Recht — unter Berücksichtigung von $17_8{}^{a}$ und der dort gegebenen Schilderung[3] — auf den engen Zusammenhang von v. 7^b und v. 8 ff hingewiesen hat, sieht mit gutem Grunde in der Ode eine Schilderung des Descensus. Der Heiland tritt einen Weg aus der Unterwelt, auf dem die erlösten Toten, wenn sie gläubig sind, ihm nachschreiten können[4]. — —

Spitta will, die Dissonanz[5] gegenüber dem zweiten Teile der Ode empfindend, die Aktivität des Redenden durch Streichung von „durch meine Hände" und „daß ich seinen Samen austilgen möchte" in v. 5 beseitigen. Aber damit ist der auch in den anderen Versen deutliche Charakter dieses Teiles der Ode verkannt. Gerade das Ineinandergreifen vom Handeln Gottes und des Sprechers in v. 5: „der du unterwarfst mit meinen Händen", „der du mich stelltest ... damit ich ver-

---

Bruston S. 22, der das Verständnis der ganzen Ode wieder etwas anders wendet.

1) Vgl. ob. S. 90 Anm. 5.

2) Auch in den Psalmen Salomos (vgl. Diettrichs Berufung hierauf) scheint mir diese Form der Unsterblichkeitshoffnung immerhin unsicher.

3) „Von dort gab er mir den Weg seiner Pfade." Auch wenn der Satz zum ersten Teil der Ode gehört (vgl. ob. S. 83 Anm. 1), so gehört er doch jedenfalls mit zum Deszensuscharakter des Ganzen.

4) Vgl. bei Connolly a. a. O. die schlagenden Parallelen aus Ephraem, Aphraates, Judas-Thomasakten; weiter 24_{10} 42_{22}, wahrscheinlich auch 33_6 ff (vgl. u. S. 120). Etwas anders Newbold JBL 1912 S. 194f, der in der Ode eine deutlich gnostische Schilderung der Herabstieges Christi durch die verschiedenen Stufen der spiritualen Welt (dafür besonders v. 1f) sieht und die Erlösung der niederen Seelen geschildert findet. In derselben Richtung weist Gunkels (ZNW S. 310) Hinweis auf den bei Hippolyt überlieferten Naassenerhymnus. — Um den Kampf mit dem siebenköpfigen Drachen zu verstehen, braucht man schwerlich allzuweit auszuholen (Gunkel-Greßmann ZNW S. 309f: „Rest der Überlieferung von einem Götterkampf"; vor allem die interessanten, aber z. T. viel zu weit abführenden Belege bei Bernard JThSt S. 20, von Harris² p. XXVf, XXXIVf mit Humor besprochen). Es genügt m. E. die Erinnerung an Apok. Joh. 13 und 20_2: Drache = Erzschlange, Teufel und Satan; mehr ist im Zusammenhange des Deszensuscharakters dieser und anderer Oden nicht nötig.

5) Vgl. oben Teil I S. 20, bes. Anm. 2.

nichete" entspricht ganz genau der Art, wie in den umgebenden Versen eine Tätigkeit des Redenden mit göttlicher Hilfe beschrieben ist: v. 1—3, vor allem v. 4: „der du mir Macht über die Bande gabst, daß ich sie löste"; v. 6: „du warst mit mir[1] und halfst mir, und an jedem Ort umgibt[2] mich dein Name"[3].

Ode 23.

Ausscheidungen: Harnack, Cheyne v. 16; 19 f; nach Harnack S. 80 auch v. 17. || Staerk v. 20 (einige Worte). || Spitta v. 15—17 a; 19 f. || Diettrich v. 5 b (m. c.); 16 b—20. || Kleinert v. 15—20. || Bacon (Exp. 8. Ser. II 1911 p. 251) v. 5—14 verderbt; 19 f. || Grimme v. 16—20.

Über den Zusammenhang von v. 1—4 und v. 5 ff ist in Teil I gehandelt worden[4]. — —

Über das frappante Hineintreten des „Rades" mitten in den Bericht von der Reise des „Briefes" hinein[5] braucht nichts gesagt zu werden, da der Zusammenhang beider Bilder[6] bei aller Fremdartigkeit[7] nicht bestritten wird. — —

1) So nach K.

2) So nach K und N (trotz Brustons hoffnungsloser Verteidigung der Lesart H „gesegnet"). — Zur Vorstellung vgl. 39 7. Man darf vielleicht mit Newbold JBL 1912 S. 194 f Anm. 63a den „Namen" mit dem „Zeichen" oder dem „Siegel" zusammenstellen (vgl. etwa 4 8).

3) Dieses Ineinandergreifen der Handlung Gottes und des Redenden veranlaßt mich, in dieser Ode den Wechsel des redenden Subjektes abzulehnen, wie ihn Bernard im Kommentar vorschlägt, der zuerst Christus und dann die dankbare erlöste Seele reden läßt. Die Schwierigkeit der Hypothese in dieser Ode zeigt sich an Bernards Unsicherheit über v. 6: bald (Einleitung S. 40) läßt er ihn zum Dankgebet des Erlösten gehören, bald (Komm. S. 92; vgl. das Schwanken S. 95) noch zur Rede Christi.

4) S. 20 f; die Bedenken gegen den Zusammenhang S. 21 Anm. 4.

5) v. 15 nimmt das Bild vom „Brief" aus v. 5—9 wieder auf, aber ohne alle sachliche Gegensätzlichkeit (gegen Kleinert S. 606: „in ganz anderer Richtung und Deutung"; ebenda Anm. 1: „erscheint der Brief in v. 5—9 der Ode nicht in den Händen eines Trägers, sondern als selbständige Größe").

6) Ich kann Batiffol S. 82 nicht zustimmen, der — vielleicht beeinflußt durch Harris' Neigung, die Oden 22—24 zu isolieren — meint, die apokalyptische Art der Verse 5—20 sei nicht de la même facture que nos Odes en général. Die Ode ist als Schilderung keineswegs isoliert. Vgl. den Anfang der folgenden Ode 24; ferner 42. 38. 17 8 ff 22 5. 7 ff 31 1 f u. a.

7) Besonders Harnack klagt über völlige Unverständlichkeit. Barnes

Dagegen setzt begreiflicherweise die Kritik ein bei dem deutlich christlichen[1] Ausdruck v. 16 f „Sohn der Wahrheit, vom Vater dem Höchsten“, der „alles erbte und nahm“[2], welchen dann v. 20 sogar zu einer trinitarischen Formel ausprägt: „und der Name des Vaters darauf und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Infolge dessen wird der Schluß der Ode von v. 16 an[3] entweder ganz oder teilweise gestrichen.

1. Nun ist zunächst festzustellen, daß v. 16^b nicht nur mit v. 17^a, sondern auch mit v. 16^a eng verbunden ist. „Haupt[4]“ muß, appellativ gebraucht, auf Christus gedeutet werden. Die Analogien zu solchem Gebrauch innerhalb der Oden 17_{14f} und 24_1 stellen diese Interpretation eindeutig fest[5]. Natürlich spricht auch das unmittelbar folgende „das geoffenbart ist“ (oder „das sich offenbarte“) für die Deutung auf die Offenbarung im Sohne. Diettrichs Argument, v. 16^a: „es erschien an seiner[6] Spitze“[7] gebe den Absender des Briefes an, und dieser

---

Exp. 7. Ser. X (1910) p. 60: „most perplexing“. — Natürlich sind die beiden sonderbaren Vorstellungen: Erdenreise des Himmelsbriefes und Wanderung des Rades über die Erde ein willkommener Anlaß, der religionsgeschichtlichen Phantasie auf das fröhlichste alle Zügel schießen zu lassen. Recht kühn sind Greßmanns IW 1911 S. 911 ff Konjekturen zu v. 14 (vgl. unt. S. 98 Anm. 2) und die daran sich anschließenden, bis in die babylonische und germanische Mythologie schweifenden Kombinationen (S. 913; ebenso auch wieder RThPh 1913 S. 209); auch Diettrichs Identifikation ܓܠܓܠܐ „Rad“ = „Himmelssphäre“ = „Wissenschaft von der Himmelssphäre“ = „Chaldäertum“ gehört hierher. Batiffol S. 84: τρόχος = „Kreuz“ hat gleichfalls schwerlich recht. — Vgl. Nachtrag 3.

1) Dies muß auch gegen Staerk festgehalten werden, der wie bei 9_{2b} und 3_9 die Möglichkeit der Deutung auf den mystischen Sänger vertritt.

2) Um einen glatten Text herzustellen, muß man eine Kopula streichen: entweder vor v. 16^b („es erschien . . . das Haupt . . ., [nämlich] der Sohn . . . Und er erbte“), oder vor v. 17^a („das Haupt . . . Und der Sohn . . . erbte alles“). — Zur Sache vgl. 7_{18} 10_4.

3) Kleinert von v. 15 an; vgl. ob. S. 96 Anm. 5.

4) Barnes a. a. O. will mit Unrecht ܪܝܫܐ als Dittographie tilgen und dafür ܐܬܐ „Zeichen“ lesen. Offenbarung des „Zeichens“ spielt in den Oden keine Rolle.

5) Vgl. auch ob. S. 49.

6) So nach N: feminin. ܒܪܝܫܗ̇.

7) Greßmann IW, bewogen durch die unglückselige Deutung von v. 14, übersetzt: „es erschien ihm (dem Betrüger) zuvor“.

müsse zu dem in v. 5 durch „vom Höchsten" genannten stimmen, ist einmal bei der den Oden geläufigen, zum Modalismus neigenden Christologie[1] völlig bedeutungslos, wird jedoch auch durch die N-Lesung von v. 5 „von der Höhe" seiner Stütze beraubt. — Der Ausdruck „Haupt" aber steht schon in v. 14 und ist dort wiederum durch den Gegensatz der „Füße" gesichert. Auch ist in v. 14 allen anderen Auslegungsversuchen gegenüber durch „stieg herab[2]" die Deutung des „Hauptes" auf eine himmlische Größe deutlich[3]. v. 14 und v. 15 sind gleichfalls verbunden: das „und[4] weil" nimmt das „weil" von v. 14 wieder auf und fügt zu dem dort genannten ersten Grunde des Herabsteigens des Hauptes (= der Erscheinung Christi) den zweiten[5].

2. Eine Streichung des Odenschlusses ist aber auch mit Rücksicht auf die Komposition der Ode verwehrt. Es entstünde ein völliger Torso[6]. Es braucht an dieser Stelle gar nicht erwogen zu werden, wie die v. 5ff und v. 10ff geschilderten Ereignisse zu deuten sind. Jedenfalls handelt es sich um irgendwelche Erscheinungen göttlicher Veranlassung (v. 5; v. 11 „das Zeichen"), die in einer gegen feindliche Mächte (v. 13) gerichteten Tätigkeit wirksam sind. Dieses ganze Wirken ist aber deutlich auf ein bestimmtes Ziel hin angelegt. Das Ziel von v. 5ff könnte ja mit v. 10ᵃ erreicht sein; aber die darauf folgende Beschreibung von v. 12f weist wieder deutlich über sich selbst hinaus. Die Reise über die Erde hin muß zu einem Ziel kommen. v. 14 und v. 15[7] aber ver-

1) Vgl. ob. bes. S. 50 und zu Ode 7 S. 53. 58. 62f.

2) Greßmanns IW Ableitung des ܢܚܬ von ܢܚ „ruhen" („es ruhte der Wirbel" fem.) ist schon damit ausgeschlossen (und dadurch seine ganze Deutung des Verses), daß die Oden das Verb ܢܚ nie im Peal, sondern nur im Afel und Ettafal gebrauchen.

3) Z. B. gegen Spitta: „Haupt" = „Führer des Volkes", fällt nach dem Bilde Dan. 2 31ff herab, als der daherstürmende Gegenstand (hier das Rad, dort der Stein) die Füße zerschmettert. ܢܚܬ heißt nicht „herabfallen", sondern „herabgehen, herabsteigen".

4) So N.

5) Vgl. Kittel ZNW S. 85.

6) Zahn S. 766: „Ohne welche (die Schlußsätze v. 16—19) sie (die Ode) sinnlos würde".

7) v. 14 wird — trotz „Haupt" — von niemandem gestrichen; v. 15 von Spitta und Kleinert.

langen erst recht eine Fortsetzung. Hier ist das „Rad“ mit seiner Last[1], dem „Brief“, an ein Ziel gekommen: an die „Füße[2]“. Nun setzt augenscheinlich eine neue Szene ein: nachdem an der Stelle, an die „Rad“ und „Brief“ gelangt sind, auch alle „Örter“ sich versammelt haben[3], erscheint ebenda „das Haupt“. Wie man auch deutet[4]: — jedenfalls muß sich nun etwas ereignen! Hier die Ode abzubrechen, ist unmöglich. Es entspricht ganz genau dem, was man in diesem Augenblick erwarten muß, daß nun der Eintritt einer Katastrophe geschildert wird. Wäre sie nicht beschrieben, man müßte an eine Lücke in der Überlieferung der Ode glauben. Das „Haupt“, die himmlische Macht, bringt nach beiden Seiten alles zur Vollendung. Seine Boten — mit dem Zeichen der Majestät versehen v. 11 — haben vorgearbeitet: nun ergreift der Herr selbst Besitz von allem (v. 17^a), und auch die Vernichtung der Gegner führt er in einem letzten Kampfe zum Ziel (v. 17^b. 18[5]). — —

Für v. 19f kann man nicht ebenso stark den Zusammenhang der Ode anführen. Denn die zu schildernden Ereignisse sind eigentlich mit v. 18 am Ende. Freilich wird man geneigt sein, nach zahlreichen Analogien anderer Oden als Abschluß eine preisende Schlußformel etwa der Art gerade des

---

1) v. 14^b nach N: „das Rad, und was gekommen war auf es“; vgl. Kittel ZNW S. 85; ähnlich schon Barth a. a. O. S. 264.

2) So (Plural) nach N in v. 14 zweimal zu lesen.

3) So ist zu übersetzen; gegen Harris, Flemming, auch Frankenberg: „darin zusammengefaßt“. Von „darin“ steht nichts da. — Zur Sache vgl. 10_6 17_{14} 42_{19}.

4) Die christliche Deutung ist, bei aller — vorläufig noch vorhandenen — Dunkelheit im Einzelnen, klar: die Parusie Christi in dem Augenblick, da eschatologisch die Ereignisse zu ihrem Ziel gelangt sind. Für sicher falsch halte ich Brustons (S. 23) Gleichsetzung „Brief“ = Christus.

5) N: ܐܬܚܒܠܘ „sie wurden ausgetilgt“ (statt der sinnlosen Lesung H: ܐܬܚܡܠܘ „sie waren zornig“). Damit ist auch die von Greßmann IW vertretene transitive Fassung von „sie verlöschten“ (ܕܥܟܘ als Pael) erledigt. Für ܐܡܪܚܘ „sie wagten“ ist mit Wellhausen ܐܬܦܪܚܘ „sie wurden zerstreut“ oder mit Barth ܐܣܬܪܚܘ „sie gingen zugrunde“ oder mit Frankenberg ܐܪܚܩܘ „sie entfernten sich“ zu lesen.

christianisierenden Verses 20 zu fordern[1]. Doch sind kaum weitere Bemühungen vonnöten[2]. Denn wenn v. 16 f als zum Bestande der Ode gehörig erwiesen ist, so liegt natürlich auch gegen eine trinitarische Wiederaufnahme jener christlichen Sätze keinerlei Bedenken vor. Die Art nun, wie v. 19, das Erzählte nochmals aufnehmend, ihm eine neue Wendung gibt, ist im ersten Augenblick überraschend, in Wirklichkeit aber völlig zu der Eigentümlichkeit der Oden stimmend[3].

Ode 24.

Ausscheidungen: Harnack, Staerk, Spitta, Grimme v. 1 (vielleicht nur christlich retouchiert). ‖ Diettrich, Bacon (Exp. 8. Ser. II 1911 p. 251—254) v. 1. ‖ Harris (Exp. ebenda 410—417) v. 1 (retouchiert); 3^{c}—5^{a}.

„Tatsächlich liegt die größte Schwierigkeit bei der Erklärung von Ode 24 darin, daß sich nicht genügend durchsichtig machen läßt, wie der christliche Bearbeiter dazu kam, v. 1 auf die Taufe[4] Jesu zu deuten.“ In diesem Urteil Spittas

1) So Abbott § 3932, der v. 18 für an impossible ending in any one of these Odes hält.

2) Immerhin mag mit Abbott § 3931 daran erinnert werden, daß der Interpolator Form und Platz für die Interpolierung eines Gloria in diesem Falle höchst sonderbar gewählt haben würde. Es gab sehr viele Stellen in den Oden, die dafür geeigneter erscheinen mußten, als gerade diese Ode mit ihrer bunten Bildermischung.

3) Vgl. ob. Teil I S. 21 Anm. 3.

4) Diettrich bestreitet die — von den meisten für selbstverständlich gehaltene — Deutung auf die Taufe Jesu. Er ändert den Text ܕܪܝܫܐ „denn das Haupt“ in ܕܕܪܝܫ „denn unterwiesen (war er)“ (paßt wenig zu „lobpries über ihm“) und schließt aus dieser selbstgeschaffenen Voraussetzung, Unterweisung Jesu durch die Tauftaube sei unmöglich: also sei der „Gesalbte“ nicht Jesus! Übrigens ist nicht einzusehen, warum „Haupt“ sinnlos ist; vgl. 17 14 f 23 16. Durch N vollends ist die Deutung auf Christus gesichert; „flog über dem Haupt unseres Herrn, des Gesalbten, weil er das Haupt war für sie“. — Diettrich selbst deutet v. 1 als Beschreibung der Inspiration des Sängers durch den heiligen Geist (unter dem Bilde der Taube) nach Berıkišo und Barhebraeus. Aber selbst bei Akzeptierung dieser Interpretation bliebe Spittas Urteil bestehen: wie kam der Interpolator dazu, diesen Vers dem Folgenden voranzustellen? — Über Bruston vgl. u. S. 104 Anm. 1.

(S. 282) ist die Kritik aller Interpolationshypothesen dieser Ode gegeben. Solange man v. 1 mit dem Folgenden nicht zu verbinden wußte, mochten sie als ein gewisser Notbehelf zuläßig sein. Sobald aber eine Möglichkeit gegeben ist, v. 2ff aus v. 1 und im Zusammenhang mit v. 1 zu verstehen, kann nicht mehr im Ernste an eine Interpolation ohne Sinn und Zweck gedacht werden[1].

---

1) Harnack („Als Ganzes und in mehreren Einzelheiten völlig unverständlich") und Grimme („im Einzelnen wenig klare Schilderung") verzichten auf eine Erklärung. Bacon Exp. 8. Ser. I (1911) p. 206: „utterly unintelligible". Derselbe hält ebenda II p. 251ff v. 1 für Glosse zu dem als Wort Christi gedeuteten Satze 28 1f. Hier ist die große Schwierigkeit in Bacons Glossenhypothese (vgl. zu Ode 19. 42) besonders deutlich: wie in aller Welt kommt eine Bemerkung zu 28 1f ausgerechnet an die Spitze von Ode 24, eine exegetische Anmerkung über des Herrn Geistbegabung bei der Taufe vor diese Schilderung eines allgemeinen Erschreckens? — — In dieser Ode ist auch Harris nachträglich zu der Vermutung gekommen, daß ein jüdisches Original christlich bearbeitet sei (Exp. 8. Ser. II 1911 p. 410—417). Er denkt nach dem Vorgang von Spitta und Kleinert wie in Ode 38 (vgl. bes. oben Teil I S. 17 Anm. 2) an einen ursprünglich die Sintflut schildernden Hymnus. Die „Taube" in v. 1 ist die Taube Noahs; statt „Gesalbter" las das Original irgendein anderes Wort, vielleicht „Ölbaum". v. 2f schildert das allgemeine Erschrecken derer, die ertrinken müssen, nach Gen. 7 21 „Vögel und Vieh und wilde Tiere und alles Gewürm, das auf Erden kroch, und alle Menschen", v. 3b das Aufgetanwerden der Abgründe, d. h. der „Sprudel der Tiefe" aus Gen. 7 11. Das „verderbt von Anfang an" v. 6 erinnert an das „böse von Jugend auf" Gen. 8 21. Damit sucht Harris aber nun Bernards (vgl. ob. das Folgende) These zu verbinden. v. 1 muß, da Noah unmöglich als der „Gesalbte" vorgestellt sein kann, in der vorliegenden Form christlich sein und von der Taufe handeln; ebenso sind die zum Herrn um Speise schreienden Abgründe (v. 3c—5a) nur daraus zu verstehen, daß der Hölle durch Christi Auftreten die Nahrung genommen wurde (vgl. unten S. 103). Das ist eine christliche Parenthese zu dem Wort „Abgründe". Freilich gilt von dieser Interpolationstheorie nicht weniger als von jeder anderen das oben zitierte Wort Spittas. Es kommt hinzu, daß jedenfalls in der von Harris vermuteten Form (bes. S. 416f) die Urode völlig unmöglich scheint. Das Fliegen und die ganze Tätigkeit der Taube setzte ja erst ein, als die Katastrophe beendet und alles Leben verlöscht war; wie ist es dann möglich, daß in v. 2 das Erschrecken derer, denen der Untergang droht, auf v. 1 folgt, und zwar als Folge des v. 1 beschriebenen Auftretens der Ode und ihres Gesanges? Diese Schwierigkeit besteht nicht für Kleinert S. 597 Anm. 2, der die Taube Botin des Gerichtes sein

Bernard[1] hat gezeigt, wie v. 1 für die ganze Ode thematisch und für ihr Verständnis ausschlaggebend ist. Bekanntlich ist Bernards These, daß die Oden Salomos ein Gesangbuch der Neugetauften seien, angefüllt mit unzähligen offenen und versteckten Hinweisen und Anspielungen auf die christliche Taufe und die Taufriten. Diese Ansicht ist — wohl mit Recht — mannigfach angefochten worden. Für die vorliegende Ode liegt das Problem freilich anders als in den übrigen Teilen der Sammlung. Daß v. 1 von der Taufe Jesu handelt, ist auch ohne Bernards Ausführungen überwiegend wahrscheinlich gewesen[2]. Bernard hat nun aber tatsächlich

---

läßt, das sie ankündigt; aber damit ist die Rolle der noachitischen Taube aufgegeben.

1) Schon Harris S. 122f hatte vermutet: „I mean that it is not out of the region of reasonable criticism to suggest that in the earliest times the Baptisme of Christ was the occasion of His triumph over Hades.“ Aber er gab für diese Vermutung nur wenig wertvolle Belege aus Tischendorfs Ev. Apocr. (über Harris' spätere Meinung von Ode 24 vgl. vorige Anm.). — Auch Gunkel ZNW S. 314f vertrat ähnliche Gedanken, die er später DR S. 30ff ausführte, aber gleichfalls ohne wesentliches Material zum Vergleich anführen zu können. Vor allem weiß Gunkel so wenig wie Zahn S. 767. 769 der eigentümlichen Schwierigkeit Herr zu werden, daß mit der Taufe des Herrn sogleich das Weltende verbunden scheint. Greßmanns Hinweis auf Tiamat, die bei der Schöpfung vor Marduks Schreckensantlitz erschrickt, führt nicht weiter. — Die Durchführung des Beweises mit Belegen gab erst Bernard JThSt Okt. 1910 S. 21f; in seinem Kommentar S. 102ff, vgl. auch § 19 seiner Einleitung: „The Baptism of Christ and the Descent into Hades“ (p. 32—39). Von Interesse ist allerdings auch Duensings (ZNW 1911 S. 87) Hinweis auf Protevgl. Jakobi 18 2, wenn auch hier der entscheidende Augenblick, da die Schöpfung den Atem anhält, die Geburtsstunde Jesu und nicht der Augenblick der Taufe ist. Ebenso bezieht sich das von Newbold (JBL 1911 S. 197ff) mitgeteilte gnostisch-bardesanitische Material auf den Augenblick des Eintritts Christi in die Welt. Er erkennt gleichfalls, daß die Hauptschwierigkeit der Ode in der Verbindung des Anfangsverses mit dem Folgenden liege (S. 200f). Ob, wie Duensing meint, darin schon ausgesprochene gnostische Anschauungsweise liegt, daß die Taufe Christi den Wendepunkt der Geschicke der Welt bildet, ist angesichts der Parallelen Bernards zu bezweifeln. — Von einem im Jordan erscheinenden Gerichtsfeuer (Harris S. 122, danach Clemen S. 11) ist nicht die Rede.

2) Abweichende Meinungen Diettrichs vgl. ob. S. 100 Anm. 4 und Brustons vgl. u. S. 104 Anm. 1.

den Nachweis geführt[1], daß in den östlichen Vorstellungen über die Taufe Christi der v. 2 ff entsprechende Gedanke eine bedeutende Rolle spielte, daß im Augenblick der Taufe ein gewaltiges Erschrecken durch die Wasser und die unterirdischen Mächte ging. Diese Vorstellungen gehen zurück auf die auf Christi Taufe gedeutete Psalmstelle 77 $_{17f}$ (vgl. auch Psalm 114 $_{3}$ 29 3): *εἴδοσάν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν καὶ ἐταράχθησαν ἄβυσσοι*; von Origenes paraphrasiert: *αἱ ἄβυσσοι τὰς καταχθονίους δυνάμεις δηλοῦσιν, αἵτινες ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ ἐταράχθησαν* (vgl. Hippolytus de Theoph. 2). Im armenischen Taufritus (Conybeare: Rituale Armenorum p. 101) wird zu Christus gebetet: „durch deinen furchtbaren Befehl schlossest du auf die Unterwelten und machtest sie fest ... du zerquetschtest den Kopf des Drachen auf dem Wasser.“ Im sogen. Ordo Severi Antioch. heißt es (Denzinger: Ritus Orientalium I p. 306, vgl. Assemani: Cod. Liturg. II 226) über die Vernichtung der Dämonen: fugiant itaque umbrae invisibiles et aereae, quaeso te, Domine, neque delitescat in aquis istis tenebrosus daemon. Zu v. 2 kann noch die von Stölten[2] als Nr. 155 angeführte Stelle aus den Excerpta ex Theodoto[3] hinzugefügt werden[4], und zu dem vergeblichen um Speise Schreien[5] der Abgründe (v. 3^{c}—5^{a}) die von Harris[6] genannten Belege aus Ephraems nisibenischen Hymnen: 39 $_{18}$: „Ich, die Hölle, wurde gefüttert mit Toten, ich schmauste Leichname. Elias schlug die Baalspropheten und gab sie mir .... Der Gerechte (Elias) zwang mich, zu verschlingen, aber Jesus nötigte mich auszuspeien

1) Harris[2], der sonst nicht viel von Bernards Hypothese hält (allerdings hat er neuerdings seine Meinung etwas modifiziert; vgl. ob. S. 2 Anm. 3), gibt zu, das zu Ode 24 Gesagte enthalte B.s durchschlagendstes Argument (p. XXVI). Ebenso Bacon Exp. 8. Ser. II (1911) p. 251. 253.

2) ZNW 1912 S. 47.

3) Clem. Alex. ed. Stählin III 106 $_{26}$.

4) Vgl. auch Jakoby: Apokrypher Bericht über die Taufe Jesu. 1902.

5) Ich lese mit Zahn ܩܥܝܢ „schreiend“ statt ܒܥܝܢ „bittend“. — Greßmann bei Gunkel ZNW S. 314f will lesen ܒܠܥܝܢ „verschlangen (den Herrn)“. Der Kontext deutet jedoch nicht auf Aggressivität der feindlichen Mächte, sondern auf allgemeine Furcht. Ebenso 42 $_{15ff.}$ Vgl. auch die oben genannten altkirchlichen Parallelen, und weiter zu Ode 42 bes. S. 137 Anm. 1.

6) Exp. 8. Ser. II (1911) p. 414.

alle die ich gegessen hatte" (vgl. Ode 42 16 und das unten dazu Gesagte, bes. S. 137 Anm. 1). 35 6: „der gefräßige Tod klagte und sprach: Ich habe gelernt zu fasten, was ich nicht gewohnt war zu kennen . . . Ein Mann hat meinen Mund verschlossen."

Auf Grund dieser Nachweise braucht man kaum mehr Bedenken zu tragen, in den Versen 24 2 ff eine Schilderung der Christi Taufe begleitenden Erscheinungen in der Dämonenwelt zu sehen. Damit ist die Verbindung von v. 1 und der Schilderung v. 2 ff hergestellt und die Abtrennung von v. 1 gegenstandslos geworden[1].

Ode 25.

Ausscheidungen: Grimme v. 11 (Strophenüberfüllung. Fehlt bei K in Ode, gnostischer Ode und Paraphrase).

Ode 26.

Ausscheidungen: Diettrich v. 12b. 13b. ‖ Grimme v. 12.

Diettrich und Grimme hatten Bedenken gegen den in der Tat höchst eigenartig spekulierenden Satz v. 12, bzw. 12b, nach

---

1) Es muß mit einigen Worten Brustons interessanter Versuch erwähnt werden (S. 20f; ausführlicher ZNW 1912 S. 114ff, auch RThQR 1912 S. 140ff). Die Taube v. 1 ist die naive menschliche Seele (âme simple) (vgl. „seid ohne Falsch wie die Tauben"), die instinktiv in Jesus Christus ihren Herrn erkennt und ihn lobt. Im Folgenden sind dann die Folgen der Ausbreitung des Christentums in der Heimat der Oden beschrieben. „Einwohner" und „Beisassen" = Eingeborene und Fremde erschrecken, — es muß sich also um ein Land mit gemischter Bevölkerung handeln (Ägypten, Syrien [vgl. zweisprachige Städtenamen in Syrien]). Ferner sind infolge der Christianisierung die heiligen Vögel und Reptile (= „Gewürm") vernachlässigt und gestorben, und die heiligen Teiche (= „Abgründe") sind leer und trocken. Das weist auf das syrische Heidentum. Vor allem auf den Nachweis von Fischkulten in Vorderasien verwendet Bruston sehr viel Mühe (zahlreiche Belege ZNW S. 115); aber diese Nachweise haben nicht allzuviel Wert, denn gerade von Fischen ist in der Ode nicht die Rede. „Gewürm" in „seiner Höhle" ist etwas anderes als Fische in Teichen; das einzige hierzu Passende ist dies, daß vielleicht (sic!) die Schlange zu den heiligen Tieren der westlichen Semiten gerechnet wurde (Lagrange, rel. sém. p. 116). Es bleibt also nur der Vogelkult. — Dazu kommt, daß auch bei Bruston die Verbindung von v. 1 und v. 2 ff sehr lose ist.

H. Beide glaubten auch stichische und strophische Gründe für ihre Ausscheidung zu finden. Durch N: „und das Erklärte wird bleiben"[1] ist ein einwandfreier schlichter Sinn des Verses gesichert, und damit sind alle Bedenken beseitigt. — —

v. 13[b] streicht Diettrich, weil hier ein mystisches Stadium (v. 13[a]) durch eine liturgische Sitte erklärt sei.

Ode 27[2].

Ausscheidungen: Diettrich v. 3 („Holz"). || Bacon v. 2 f.

Ode 28.

Ausscheidungen: Harnack: —. || Spitta v. 8—18. || Diettrich v. 7[b] (m. c.); 10 (m. c.); 17 (m. c.). || Grimme v. 8—18.

Die Schwierigkeiten, die in dem Verhältnis der Verse 1—7 und 8—18 zueinander liegen, werden von Harnack ignoriert[3].

Es ist die Frage, ob in v. 1—7 der Sänger oder Christus redet. Ich untersuche die charakteristischen Aussagen.

v. 1 f und v. 7[b] schildern den Redenden als in einem überaus intimen[4] Inspirationsverhältnis zum Geiste stehend. In den meisten Fällen, in denen von Inspiration durch den Geist die Rede ist, ist sicher ein Mensch der Geistbegabte: 3_{12} 6_2

1) Vgl. Kittel ZNW S. 86.

2) Über Ode 27 vgl. zu Ode 42, bes. u. S. 139—142.

3) Besonders S. 89. Ebenso Clemen S. 11. Zahn deutet die ganze Ode als Worte Christi (S. 699f), übergeht aber die Anfangsverse mit Stillschweigen. — Vgl. dagegen schon Harris S. 128: perhaps the writer is speaking as in the person of Christ.

4) Grimme (Kommentar und S. 114) will v. 1 als hebräischen, mit ו eingeleiteten Zustandssatz fassen: ופיהם על־פיהו „wenn ihr Schnabel nahe dem ihrigen ist", während das Syrische das Sätzchen dem Vorhergehenden koordiniert habe. Nur so trete der Vergleich klar heraus. Das ist nicht richtig: auch v. 1[b] ist ein vergleichendes Bild; tertium comparationis in beiden Bildern (v. 1[a] und v. 1[b]) ist die unmittelbare nahe Gemeinschaft. Auch sachlich habe ich gegen Grimmes Deutung starke Bedenken. v. 1[b] redet schwerlich von etwas anderem als der Fütterung (Schnäbeln ist Liebkosung der erwachsenen Vögel); bei dieser sind aber die Jungen nicht von den Flügeln der Mutter bedeckt. Vielmehr ist das Bedecktsein Folge einer anderen selbständigen mütterlichen Tätigkeit: des Schützens. Auch hiernach handelt es sich also um zwei Akte.

11 2 14 8 16 6. In 25 8 [1] und 36 1. 3. 8 muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß Christus es ist, der von einer Wirksamkeit des Geistes an sich redet.

Eine dem Geist parallel wirksame Größe ist das Leben v. 7a [2] (der Gegensatz von Vernichtung v. 6 a). Nun ist zwar in den Oden [3] die Anschauung von Christus als dem lebendigen Herrn durchaus vorhanden (10 8 [4] 42 5); auch darauf wird wiederholt angespielt, daß ihm die tödlichen Anschläge der Gegner und der Tod selbst nichts anhaben konnten (28 8. 14 f 17 42 14. 16. 23). Vor allem ist Christus auch selbst Lebenspender an seine Gläubigen (10 8 17 13 41 12. 17 42 16. 23). Dagegen fehlt jede Andeutung [5] innerhalb der Oden, daß Christus direkt als Objekt einer Lebensverleihung gedacht sei, so wie das unendlich oft von Menschen ausgeführt wird (direkt oder indirekt sämtliche Stellen mit ܚܝܐ „leben", mit ܚܝܐ „lebendig" [außer 42 5], mit ܚ̈ܝܐ „Leben" [8 3 9 3 22 10 sind indifferent]).

v. 3: „freuen", „vor Freude hüpfen". Die Freude über Gott dringt in den Oden immer wieder durch. Aber es ist stets die Freude des menschlichen Individuums, das Erlösung gefunden hat. Dafür kommen die verschiedensten Stämme in Betracht: ܚܕܐ „sich freuen", ܚܕܘܬܐ „Freude" 7 1. 2. 20 15 1 23 1 32 1 38 15 41 3 N; ܒܣܡ Etpa. „sich freuen", ܒܣܝܡܘܬܐ „Lieblichkeit" 11 13 f. 21 20 8 28 3; ܦܢܩ Etpa. „sich ergötzen", ܦܘܢܩܐ „Vergnügen" 14 2 15 5; ܕܘܨ „vor Freude springen, frohlocken" 11 11 40 6; ܪܘܙ item 28 3, ܪܘܙܐ „die jubelnde Freude" 8 1 21 7 23 4 40 6 41 7. [6] Die einzige Stelle, an der von Freude Christi die Rede sein könnte, ist 31 3: „Seinen Mund öffnete er [7] und sprach Gnade und Freude, und sprach ein neues Loblied seinem

1) S: „Gewand deines Geistes"; K: „deiner Gnade"; ebenso Paraphrase in K. Nach C. Schmidt (bei Harnack) Schreibfehler: *πεχνα* „deine Gnade" statt *πεχπνα* „dein Geist".

2) „Das Leben umarmte und küßte mich"; stark mystisch. Durch N gegen die Bedenken von Schultheß u. a. gesichert.

3) Vgl. zum Folgenden ob. S. 47f.

4) Zu Ode 10 vgl. ob. S. 69—73.

5) Zu 10 1 vgl. ob. S. 69ff; zu 17 2, das möglicherweise mit Rücksicht auf ܠܐ ܡܝܘܬܐ angeführt werden könnte, vgl. ob. S. 78ff.

6) Auch ܐܚܝ Afel und ܚܝܘܬܐ könnten noch berücksichtigt werden.

7) Diettrich, Ungnad denken an „Wahrheit" als Subjekt.

Namen.“ Nun ist freilich schon die Beziehung von „seinem Namen“ fraglich; zunächst wird man geneigt sein, an Gott zu denken[1]; aber von ihm war im Anfang der Ode 31 gar nicht die Rede, so daß sich auch „seinem eigenen Namen“ verteidigen läßt[2]. Vollends aber wird aus 31_{6} deutlich, daß „Freude“ in v. 3 keineswegs das Verhältnis Christi zu Gott charakterisiert, sondern die den Hörern von Christus verkündete und verliehene Gabe ist: „Geht heraus und nehmt Freude[3], und erbt eure Seele in Gnade“[4].

Überaus schwierig als Aussage Christi zu verstehen ist das zweimalige „ich habe geglaubt“ v. 4. „Glauben“ wird in den Oden nie anders als von menschlichen Subjekten ausgesagt: ܗܝܡܢ „glauben“ 4_{5} 11_{19} 15_{11} 22_{7} 29_{6} 34_{6} 42_{12}; ܗܝܡܢܘܬܐ „Glaube“ 4_{6} 8_{12} 16_{5} $39_{4.11}$ 41_{1} 42_{25} N.

v. 4: „deswegen bin auch ich zur Ruhe gekommen“[5]. 16_{13} spricht vom Ausruhen Gottes; $26_{10.13}$ $30_{2.7}$ (auch 37_{4}) davon, daß den Gläubigen Ruhe zuteil wird. In 35_{7} und 36_{1} muß allerdings zunächst mit der Möglichkeit von Aussagen Christi gerechnet werden.

v. 5^{a}: Von „Segen“ und „segnen“ sprechen die Oden wenig; aber dann wird der Segen stets Menschen zuteil: $38_{18.20}$ 17_{13} (hier und in der sachlich verwandten Stelle 42_{25} ist Christus selber der Segnende).

„Mein Haupt ist bei ihm“ (v. 5) ist eine stark mystische Vorstellung, die, auf Christus gedeutet, schwer zu den Schilderungen des Christus als Haupt 17_{14f} $23_{14.16}$ 24_{1} stimmen würde. — Dagegen ist im allgemeinen der die Verse 5^{b}—6 beherrschende Gedanke der intimen mystischen Gottesgemeinschaft den Oden allzu geläufig, als daß aus ihm Schlüsse auf den Gott gegenüberstehenden Partner dieser Gemeinschaft gezogen werden könnten. — Zusammenfassend wird man für den ersten Teil der Ode sagen können, daß für keine der darin enthaltenen Aussagen irgendwelche starke Wahrscheinlichkeit der Deutung auf

---

1) So die meisten. 2) Zahn S. 760 Anm. 1.

3) Labourt, Grimme grundlos für ܚܕܘܬܐ „Freude“ ܚܐܪܘܬܐ „Freiheit“. — Vgl. Nachtrag 4.

4) Vgl. auch ob. Teil I S. 26; unt. S. 114f.

5) Über den Stamm ܢܘܚ vgl. ob. S. 46 Anm. 3.

Christus besteht, wohl aber bei einigen der Aussagen einer solchen Deutung erhebliche Bedenken entgegenstehen würden. Man wird also v. 1—7 als Sätze des menschlichen Sängers fassen. — —

Der zweite Teil der Ode handelt von vergeblicher Verfolgung des Redenden. Es sind das z. T. Sätze und Schilderungen, wie sie — ganz im Anschluß an den alttestamentlichen Psalter und die dort geschilderten Leiden der Frommen — auch dem Odendichter geläufig sind (besonders etwa Ode 5, auch Anspielungen wie 29_5 usf.). Anderseits enthalten die Oden zweifellos manche Anspielungen auf das Leiden Jesu ($31_{7\text{ff}}$ 41_{13} $42_{5\text{ff}}$ $_{13\text{f}}$). Nun sehe ich nicht, daß in den Versen 8—18 eine Aussage enthalten wäre, deren Deutung auf Christus irgendwelche Schwierigkeiten machte. Vor allem ist nicht zu begreifen, warum in v. 15 ausgeschlossen sein soll, an Christus zu denken (Harnack). „Sie suchten meinen Tod und fanden ihn nicht" ist als Satz des Auferstandenen[1] nicht anders zu beurteilen als etwa 42_{14}: „Ich ging nicht zugrunde, auch wenn man es von mir dachte", oder auch als ein Vers wie 42_{16}: „Der Tod gab mich zurück"[2]. Dagegen enthalten die Verse Sätze, die durchaus einer Deutung auf ein menschliches Individuum widerstreben[3].

1) An Doketismus braucht man schwerlich zu denken; gegen Krebs: der Logos als Heiland, Freiburg 1910, S. 64; Batiffol S. 87. Vgl. die Kritik dieser Vermutung bei d'Alès Études 1911 Bd. 129 S. 767 f.

2) v. 9b: „weil kein Eifer in mir war", den Diettrich als der Deutung auf Christus widerstrebend empfindet, wird durch v. 10a kommentiert: „weil ich jedem Gutes tat". Dies auch gegen Diettrichs Ausscheidung des Verses 10 als nicht in den Zusammenhang passend. An Ablehnung des Zelotentums durch „kein Eifer" (Harris) ist natürlich nicht zu denken.

3) Den sehr dunklen Vers 13 lasse ich beiseite. In v. 13a liest man am besten mit Frankenberg für ܡ̈ܝܐ „Wasser" ܡܪܝܐ „Herr" und für ܝܡܝܢܝ „meine Rechte" ܝܡܝܢܟ „deine Rechte" (die erstere der beiden Konjekturen schon bei Kleinert S. 580 Anm. 3). Dann ergibt sich unter passivischer Fassung von ܐܚܝܕ: „Ich aber, o Herr, wurde gehalten in deiner Rechten". — In v. 13b ist vielleicht für ܛܥܢܬ „ich trug" mit N (nach Willeys Nachtrag JThSt Januar 1913) zu lesen ܛܥܝܬ „ich vergaß". — Mit Spitta eine Reminiszenz an den Gallentrank am Kreuz zu finden, ist aus sachlichen, an die Gethsemaneszene (*πικρὸν τοῦ θανάτου ποτήριον*) aus sprachlichen Gründen unerlaubt.

Zwar für v. 14^{a}[1]: „Nicht war ich ihr Bruder[2]“ kann man auf 41_{8}[3]: „Weil ich von einem anderen Geschlechte bin“ verweisen, oder auch auf manche Anspielungen einer konkret gedachten Wiedergeburt (17_{4} 36_{3} 41_{10})[4]. — Ganz anders sind aber die daran sich anschließenden Äußerungen zu beurteilen: v. 15^{b}: „denn älter war ich als ihr Gedächtnis“ und v. 17: „und[5] die danach[6] kamen, umsonst suchten sie das Gedächtnis dessen, der vor ihnen war, zu vernichten“. Da spricht der Redende einerseits von seiner Präexistenz[7]: — für den Gläubigen sind höchstens Aussagen von Gottes ewigem Ratschluß über ihn möglich (7_{11}: „bevor [sic!] ich da war“; 8_{15f}); anderseits von dem, was nach ihm[8], das kann im Zusammenhang mit „Gedächtnis dessen, der vor ihnen war“ nur heißen: nach Abschluß seiner irdischen Tätigkeit, geschieht: — auch das eine für einen menschlichen Dichter nicht mögliche Kühnheit, daß er, sich dem irdischen Kampf schon entrückt wissend, sich selbst als Vergangenheit betrachtete.

Auch v. 11: „(die Gegner) wie tolle Hunde, die im Unverstand gehen auf ihren Herrn“, ist eine Äußerung, die sich nur schwer auf den Dichter beziehen läßt[9], während sie für Christus eine Selbstverständlichkeit bedeutet.

Von vornherein ausgeschlossen ist die Deutung der ganzen Verse auf einen anderen als Christus, wenn — was durch ܥܠܝ „über mich“ durchaus wahrscheinlich gemacht ist — in v. 16 die Lesung von H ܐܟܐܘܢܝ „sie bedrohten mich“ zu er-

1) v. 14^{b} ist nach der Lesung N: „nicht kannten sie meine Abstammung“ wohl etwas anders zu beurteilen.

2) Grimme: = אחיהם „ihresgleichen“; unnötige Verwischung.

3) Vgl. u. S. 135f.

4) Weiteres Material vgl. ob. S. 81f. Vgl. auch zu Ode 3_{9} S. 45.

5) So ist wohl mit dem überlieferten Texte zu lesen. Harris, Grimme und danach Greßmann DLZ streichen „und“ und ziehen v. 17^{a} zu v. 16 entweder als Subjekt oder (Grimme) als zweites Objekt. Hat N und H$^{marg.}$ die richtige Lesung von v. 16, so ist diese Verbindung ausgeschlossen. Vgl. Kittel ZNW S. 87.

6) So N, jedenfalls im Sinn von H „nach mir“.

7) So auch Diettrich; d'Alès Etudes 1911 Bd. 129 S. 767 vergleicht Joh. 8_{58}.

8) Vgl. ob. Anm. 6.

9) Vgl. Diettrich, der von seinem Standpunkte die richtige Konsequenz zieht, v. 17 zu streichen.

setzen ist durch die von N vertretene, auch in H$^{\text{marg.}}$ konservierte Variante ܢܦܣܘܢܝ „sie warfen (Los) über mich“[1]. Das ist ein mit völliger Evidenz auf das Verfahren bei Christi Hinrichtung weisender Zug. Vgl. 31 7: „sie verteilten meine Beute“[2]. — —

Es ist sonach auch in dieser Ode ein unvermittelter Wechsel des redenden Subjektes anzunehmen. Auch die Komposition spricht in diesem Falle dafür. Es liegt hier[3] nicht im ersten Teil eine Parallele zum zweiten vor. Zuerst spricht der Redende von seiner Inspiration durch den Geist Gottes; in v. 8 setzt dann etwas ganz anderes ein[4]: Verfolgungen und ihre Überwindung. Man wird vielleicht sogar den ganzen — auf den Sänger zu deutenden — ersten Teil als eine Einführung des zweiten ansehen dürfen. Das eben ist die Inspiration, von der v. 1—7 spricht, daß aus dem Sänger, durch seinen Mund, ein fremdes göttliches „Ich“ redet: der himmlische Christus. Ähnliche Andeutungen, die den Wechsel des „Ichs“ verständlich machen, waren ja auch in Ode 8 und Ode 10 wahrscheinlich[5].

Ode 29.

Ausscheidungen; Harnack v. 6; 7ª; 8 (?) ‖ Staerk v. 6 („an den Gesalbten“). ‖ Spitta v. 5ᵇ—10ª. ‖ Diettrich, Kleinert (S. 595 Anm. 2) v. 6. 7a. ‖ Grimme v. 6.

Harnack ist der Meinung, und ebenso Diettrich und Kleinert, die wohlangeordnete Komposition der Ode werde durch v. 6 f gesprengt. Das ist nicht richtig. Die Ode zeigt in v. 1—5 fünf genau gleichgebaute Satzpaare[6]: Perfektformen der dritten Person Sing. mit dem „Herrn“ als Subjekt. Diese Form ist in v. 8 zweifellos verlassen; hier liegt eine Aussage der ersten Person vor, und zwar erweist sich diese aus N[7] als

1) Vgl. Kittel ZNW S. 87. — Harris' Konjektur ܢܟܣܘܢܝ „schlachteten mich“ scheint mir wertlos.

2) Zu der von Spitta mit Unrecht in v. 13 vermuteten historischen Reminiszenz vgl. ob. S. 108 Anm. 3.

3) Im Unterschiede z. B. von Ode 17.

4) Vgl. auch Spitta S. 282.

5) Vgl. ob., bes. S. 71 f.

6) In v. 5ª ist für ܡܟܟܬ „ich habe erniedrigt“ ܡܟܟ „er hat erniedrigt“ zu lesen.

7) Vgl. Kittel ZNW S. 87.

final, und damit auf einer Stufe mit den darauf folgenden Infinitiven v. 8 f., anderseits aber auch eng an das Vorangehende angeschlossen, nämlich an v. 7^{b}. Dieser konstruktive Zusammenschluß von v. 7^{b} mit dem Folgenden macht den von Harnack gewollten Anschluß des Halbverses — unter Ausscheidung von v. 6. 7^{a} — an v. 5 illusorisch[1]. In v. 7^{b} liegt eine neue Konstruktion gegenüber v. 1—5 vor. Damit fällt der wesentlichste formale Grund für die Ausscheidung von v. 6. 7^{a}.

Ist die formale Gleichförmigkeit zerstört, so besteht auch kein Bedenken, eine sachlich neue Aussage an die abgeschlossene gleichförmige Reihe anzuschließen. Tatsächlich steht nun auch v. 6 gar nicht so isoliert im Zusammenhang, wie es den Anschein haben könnte. Nachdem v. 1—5 allgemein von Gottes Wirken am Sänger geredet haben, schildert v. 8 f das durch diese göttliche Tätigkeit gewirkte (finale Anknüpfung von v. 8 f!) eigene Wirken des Redenden. Es ist die durchaus angemessene Einführung dieser Aussagen über eigene Tätigkeit, daß etwas über die Befähigung durch die eigene Glaubensstellung gesagt wird. Auch 11_{19} ist „gläubig“ das Attribut der göttlichen Diener.

In v. 7 aber gehören wieder v. 7^{a} und v. 7^{b} eng zusammen; das „Zeichen“[2] weist, wie aus $39_{5.6}$ 42_{3} und 7_{17} 10_{7} $39_{9.10}$ (ܥܩܒܬܐ[3]) hervorgeht, auf einen Weg, und zwar, dafür sprechen besonders die auf den Weg oder ins Herz gelegten „Fußtapfen des Lichtes“, auf den Weg des Lichtes: daher der an v. 7^{a} „er gab mir sein Zeichen“ anschließende Satz v. 7^{b} „und führte mich in seinem Lichte“. — —

Eine andere Frage ist freilich, ob die Aussagen nicht

---

1) Auch Diettrich S. 103 bestreitet — aus stichischen Gründen —, daß v. 5 unmittelbar an v. 7^{b} angeschlossen werden könne. Er setzt eine Lücke an Stelle der ausgeschiedenen Verse 6. 7^{a}.

2) N: „er zeigte mir sein Zeichen“. Grimme: hebr. אותו „(zeigte) sich“; unnötige Farblosigkeit.

3) Über die sachliche Identität der Vorstellung in ܐܬܐ „Zeichen“ und ܥܩܒܬܐ „Fußtapfen“ vgl. Connolly S. 303 ff, und u. S. 134. — Batiffol S. 88 versteht unter dem Zeichen nach seiner bedenklichen Exegese von 23_{14} (vgl. S. 113 zu Ode 39) das, was auf dem Kreuz ist, d. h. Christus selbst. Das würde natürlich eine sehr enge Beziehung zu „seinem Gesalbten“ herstellen.

doch auseinanderfallen, weil sie bald zu menschlich für Christus, bald zu hoch gespannt für einen Menschen scheinen. Buhl[1] hat diese Ansicht für diese Ode vertreten. Da einerseits in v. 6 sicher ein Mensch redet, anderseits ihm v. 4 und 8 ff nur aus messianischem Selbstbewußtsein verständlich scheinen, nimmt er auch in dieser Ode — ähnlich wie in 10. 17. 28 — eine Art Doppelbewußtsein des Dichters an, der in einer und derselben Ode das „Ich" fließend sein lasse. Ich habe an sich keinen Grund, eine solche Möglichkeit zu bestreiten, verhehle mir aber nicht, daß in dieser Ode sich dadurch eine nicht unbeträchtliche Erschwerung ergeben würde, daß nicht wie in 10. 17. 28 die beiden Bewußtseinsformen wohlgeordnet auf die beiden Teile der Ode verteilt wären, sondern daß hier mitten in die messianischen Aussagen sehr unvermittelt mit v. 6 eine menschliche Äußerung eingesprengt wäre.

Doch ist zu untersuchen, ob tatsächlich die Sätze der Ode für menschliches Bewußtsein zu hoch gespannt sind. Es würde sich dabei handeln um v. 4 und v. 8 f, vielleicht noch um v. 11.

v. 4 klingt an Christi Höllenfahrt an, wie sie in 17 8ff und 42 (15 ܫܝܘܠ „Unterwelt", wie 29 4) beschrieben ist, ohne

1) A. a. O. (vgl. ob. S. 51 Anm. 4). — Spitta sucht v. 5b ff dadurch zu erklären, daß er hier den dichtenden Interpolator sich mit dem Apostel Paulus identifizieren läßt. Diese ganze Hypothese — abgesehen von ihrer sachlichen Unwahrscheinlichkeit — gründet sich auf die scheinbare Identität von v. 5a und 10a, die v. 10b unmittelbar an v. 5a anzuschließen zu gestatten scheint. Aber diese Identität besteht nur in Flemmings irreführender Übersetzung. Zwar für die von ihm verschieden wiedergegebenen Objekte (v. 5a „meine Widersacher", v. 10a „meinen Feind") steht im Text dasselbe Wort ܒܥܠܕܒܒܐ; aber das Verbum „warf zu Boden" entspricht in v. 5a einem ܡܟܟ (vgl. ob. S. 110 Anm. 6) „er niedrigte", in v. 10a dagegen einem ܐܪܡܝ „warf", wobei nicht gesagt ist, ob zu Boden oder in die Luft. Von einer Dublette (so auch Harnack) kann also gar keine Rede sein. Bei genauer Übersetzung würde Spitta jedenfalls auch gesehen haben, wie überaus hinfällig seine Meinung ist, v. 10b „er war wie Staub" passe besser zu v. 5a als zu v. 10a. Denn Staub wird nicht „erniedrigt" (v. 5a), d. h. „zu Boden geworfen", sondern Staub wird allgemein „geworfen" (10a), nämlich in die Luft hinaus. — — Eher noch als an den Apostel Paulus könnte man mit Kleinert (S. 595 f Anm. 2) an den Kaiser Konstantin und dessen berühmtes Christuszeichen denken.

daß allerdings, wie an jenen Stellen, über die befreiende Wirkung für andere reflektiert würde. Aber es kommt in den Oden auch vor, daß dem Sänger das Bewußtsein, von der Vergänglichkeit erlöst zu sein, zur Gewißheit der Befreiung aus den Banden des Todes und der Hölle selbst wird, so 15_{9}: „das Sterbliche ward von meinem Antlitz hinweg[1] vernichtet, die Unterwelt (auch hier ܫܝܘܠ wie 29_{4} und 42_{15}) abgeschafft durch sein[1] Wort“. Es ist das eine genaue Analogie dazu, daß der Dichter sein Erlebnis seliger Gottesgemeinschaft auf gleiche Stufe stellt mit dem der im Paradies wandelnden Seligen (Ode 11); so kann er auch seine eigene, bei Lebzeiten vollzogene Erlösung als gleichwertig und gleichartig mit der Befreiung längst Gestorbener ansehen.

v. 8f sind gewiß für einen Menschen sehr hohe Worte. Zu v. 9 „Krieg“ und „Sieg“ mag man an Ode 9 erinnern, besonders v. 12: „alle die gesiegt haben“[2]. v. 8 dagegen wird eine gewisse Erklärung finden aus 10_{3^b}: Zweck der Rede des Sängers ist: „gefangen zu führen eine gute Gefangenschaft“. Freilich fehlt darin die konkrete Ausdehnung des Einflusses auf „Nationen“[3] und „Gewaltige“, sie ragt aber auch in diese Aussage herein durch den damit in der Verbindung kausaler Abhängigkeit[4] stehenden 4. Vers: „ich (Christus) führte die Welt gefangen“ (vgl. v. 6: „die Nationen“). Auch darf man an die durchaus universalistische Tätigkeit der „Diener des Trankes“ in Ode 6 erinnern[5].

Daß die beiden Aussageformen von v. 11: „Ich gab Ehre dem Höchsten“ und „sein Knecht, Sohn seiner Magd“ mit irgendwelcher Ausschließlichkeit auf den Messias gedeutet werden müßten, wird man nicht sagen können.

Ode 30.

Ausscheidungen: Diettrich v. 4 (m. c.)

---

1) Vgl. ob. S. 75f.

2) Auch der — freilich dunkle — Vers 13 ist heranzuziehen.

3) „Völker“ allein zu streichen (Harnack) hat keinen Wert.

4) Vgl. über das Verhältnis beider Verse ob. S. 69. 72f.

5) Zur allgemeinen psychologischen Möglichkeit von Aussagen in dieser Höhenlage vgl. die paulinische Parallele (Zahn S. 685 Anm. 3; Gunkel DR S. 40) I Kor. 10_{4f}, auch (Spitta) Akt. 9_{15ff}. oder (Diettrich) Sap. Sal. 3_{8a} 8_{14} 10_{14b}.

Ode 31.

Ausscheidungen: Harnack, Cheyne v. 3—11. ‖ Staerk v. 7—11. ‖ Spitta, Grimme v. 3—11. ‖ Diettrich v. 7c (m. c.); 11c (m. c.; ?).

Die Hauptgründe für Annahme von Interpolationen in dieser Ode sind formaler Natur; vor allem der Übergang in eine direkte Rede v. 6ff scheint ohne jede Einführung fremdartig. Darüber ist im Zusammenhang des I. Teils gehandelt worden[1].

Dagegen liegen sachliche Gründe kaum vor. Die ganze Ode in allen ihren Teilen handelt von der Erlösung[2], und zwar davon, wie diese durch den Erlöser gewirkt wird. Zwar hat Harnack (S. 63) in v. 1f geglaubt den „Herrn" auf Gott selbst deuten zu müssen, aber es ist schlechterdings kein Grund einzusehen, warum die hier geschilderte Katastrophe unter den feindlichen Mächten[3] nicht durch das Erscheinen des Messias gewirkt sein soll. Man erinnert sich an die 17_{8ff} 42_{18} angedeuteten Szenen, vor allem — mit Rücksicht auf „Abgründe" in der Reihe der parallelen dämonischen Größen — an 24_{2ff}. Dann tritt in v. 3 nicht ein anderer auf: „Seinen Mund öffnete er", sondern es ist weiter von demselben Erlöser die Rede, dessen Wirken schon v. 1f schilderte, nämlich, was in v. 3ff zweifellos ist: von Christus[4]. Das letztere ist vor allem[5] deutlich an den ihn von Gott-Vater unterscheidenden Sätzen v. 4 (besonders „erhob seine Stimme zum Höchsten") und v. 5: „Es wurde gerechtfertigt seine Person[6], denn so hat ihm sein heiliger Vater gegeben."

1) Oben S. 25f. 2) Vgl. ebenfalls ob. S. 25f.

3) Zu v. 2b N: „Unfähigkeit zu gehen erfaßte die Torheit, und sie wurde versenkt vor der Wahrheit des Herrn" vgl. Kittel ZNW S. 87.

4) Staerk S. 306 denkt an einen „Hymnus auf das Erlösungswerk des Mystikers, gesungen von einem der Gläubigen, denen er durch die Gnosis vom Vater zum Retter geworden ist"; vgl. unt. S. 116 Anm. 1. — Diettrich deutet auch hier auf die Wahrheit.

5) „Seinem Namen" v. 3 ist wohl nicht auf Gottes Namen zu beziehen. Vgl. ob. S. 107.

6) Labourt, Gunkel ZNW: „ihre Person"; Gunkel DR dagegen: „seine Person" („sein Tun ward anerkannt"). Ich halte den überlieferten Text für richtig und glaube nicht einmal, daß „wurde gerechtfertigt" allzustark

Ebenso ist der in v. 6 ff Redende Christus. v. 6 knüpft mit „Freude“ und „Gnade“ an v. 3 „er sprach Gnade und Freude“ an[1], v. 7 nimmt den Gedanken von v. 5 wieder auf[2], und die ganze Schilderung v. 7—10 ist eine durch Jes. 53[3] und vielleicht auch stoische Ideale[4] beeinflußte Schilderung des unerschütterten ruhigen Duldens Christi[5]. Daran schließt sich in v. 11 eine Zweckbestimmung dieses Leidens: damit die Verheißungen an die Erzväter erfüllt würden, „die ich ver-

---

abgeschwächt zu werden braucht. Der Vers gehört — auch das beweist den Zusammenhang der Ode — sachlich mit v. 7 zusammen: „ich war kein Verdammter“, „ich schuldete ihnen nichts“; beide Verse sind zu interpretieren nach 41 13: „der Mann, der erniedrigt und erhoben ward durch seine Gerechtigkeit“, 42 13 f und nach 8 25, der Stelle, in der von Christus als dem Erlösten die Rede ist. Vgl. ob. S. 78 ff, und weiter zu 33 4b unt. S. 119 f. — Grimme: ܦܢܝ ܠܘܬܗ = hebr. פניו „(er rechtfertigte sich) vor ihm“. Diese Übersetzung des vorausgesetzten hebräischen Originales ist sprachlich unhaltbar. Die einzige Stelle, auf die sich Grimme berufen kann, ist Sir. 7 5: פני (nicht פניו!), aber mit unmittelbar vorangehendem parallelem לפני. Hier liegt nichts als einfacher Ausfall eines ל vor; vgl. Smends Erklärung des Fehlers in: die Weisheit des Jesus Sirach erklärt (1906), S. 63.

1) Vgl. ob. S. 107. 2) Vgl. vorletzte Anm.

3) Besonders Jes. 53 7. 9. — Gegen Gunkel DR S. 35 („von dem historischen Jesus ist . . . auf diesen seinen Sänger nur ein Schatten gefallen“) vgl. z. B. Mth. 26 63 27 12 Joh 19 9 I Petr 2 23. — Batiffol S. 90. 112 denkt — schwerlich mit Recht, vgl. Anm. 5 — an Schweigen am Kreuz, das er als doketischen Zug deutet nach Ev. Petri 10: *αὐτὸς δὲ ἐσιώπα πως μηδένα πόνον ἔχων.*

4) Harris S. 129 verweist zu v. 9 auf Mark Aurels (Medit. IV 49) Anweisung, fest und unerschütterlich zu stehen, wie das Vorgebirge, an dem die Wogen unaufhörlich sich brechen. — Diettrichs Hinweis auf Essener, die nach Josephus bell. Iud. II 8, 10 sich in den Verfolgungen der Römer standhaft bewährten und dabei auch „als die Schweigenden erschienen sein werden“ (sic!), ist natürlich viel zu allgemein, um wertvoll zu sein.

5) v. 7b spielt auf die Szene unterm Kreuz an; ebenso ist ܟܕ ܩܡܬ „als ich aufgestanden (= aufgerichtet) war“ kaum anders zu deuten als auf die Erhöhung am Kreuz (Batiffol S. 90), da im Zusammenhang von der Auferstehung nicht die Rede sein kann. Deshalb braucht freilich nicht die ganze Schilderung bis v. 11 auf die Kreuzigung beschränkt zu sein; v. 8 handelt von Jesu Verhalten beim Prozeß (vgl. ob. Anm. 3). — — Connolly S. 302 will im Zusammenhang mit dem „Geht heraus“ v. 6 in v. 7a eine Andeutung auf den Descensus finden. Er übersetzt: „Und sie machten mich zum Schuldner an den, an den ich kein Schuldner war

sprochen hatte". Trotz Diettrichs[1] Protest muß auch hier Christus als Subjekt der Aussage angenommen werden. Es erscheint selbstverständlich als eine starke Verwischung der Grenze zwischen Gott-Vater und Christus, wenn der letztere von sich sagt, er habe den Erzvätern die Verheißungen gegeben. Aber das ist nichts als die genaue Gegenseite der zum Modalismus neigenden Nebeneinanderstellungen von Ode 3 und Ode 8, und besonders des starken Patripassianismus in Ode 7[2]. So wie der erhöhte Christus gelegentlich von Gott nicht mehr unterschieden wird, und wie als Subjekt der Taten des historischen Jesus gelegentlich Gott-Vater erscheint, so werden hier umgekehrt Handlungen Gottes in der Vorzeit auf Christus zurückgeführt.

Ode 32.

Ausscheidungen vacant.

Ode 33.

Ausscheidungen: Harnack: „kompilatorischer Eindruck". ‖ Spitta v. 1 („in ihm"); 2—4; 9—11. ‖ Diettrich v. 10^c (m. c.). ‖ Grimme: —.

Die Ode bereitet dem Verständnis große Schwierigkeiten; so ist nicht verwunderlich, daß Harnack Bedenken gegen ihre Einheitlichkeit hatte, und daß Spitta Interpolationen ausscheiden zu müssen glaubte.

Den schwersten Anstoß bilden der Übergang aus femininem in maskulines Subjekt zwischen v. 1 und v. 2, und das unvermittelte Auftreten einer „Jungfrau" in v. 5[3].

(scil. den Tod)". Durch den Plural sind jedenfalls die menschlichen Gegner Jesu, die ihm den Prozeß machten, eingeführt; ebenso deuten v. 7^{b}ff auf die Vorgänge bei Jesu Prozeß. Somit wird man auch bei v. 7^a an eben diese zu denken haben, bes. im Zusammenhange mit v. 5. Vielleicht liegt eine Reminiszenz an die Kontrastierung Jesu mit Barrabas vor.

1) S. 108: „(Die Wendung 11^b) würde, falls sie echt wäre [D. hat auch stichische Bedenken, vgl. S. 110 Anm. 6], eine Beziehung auf Jesum oder einen Sänger, der sich in mezallianischer Weise mit Jesu identifiziert, geradezu ausschließen." Vgl. dagg. auch Zahn S. 762 Anm. 3. — Staerks Deutung des ersten Teiles der Ode auf einen Menschen (vgl. ob. S. 114 Anm. 4) scheitert allerdings an v. 11 völlig.

2) Vgl. ob. S. 47 Anm. 1. 49f. 53. 58. 62f. 66.

3) Harnack S. 65: „der Übergang ist so abrupt, daß man an der

Ignoriert man zunächst die Frage des Subjektsgenus, nur nach dem sachlichen Inhalte der Sätze urteilend, so fällt sofort eine starke Berührung der Aussagen mit dem auf, was andere Oden von der Tätigkeit Christi berichten und andeuten. Vor allem liegen Parallelen zu Ode 31 und Ode 42 vor. Die ersten beiden Verse erinnern an die Schilderungen des Descensus[1]. Das ist der Augenblick, in dem die feindseligen Mächte, hier „Verderben" und „Vernichtung", überwunden werden. In anderen Oden sind als solche Mächte genannt: 22 5 der siebenköpfige Drache; 24 3ff Vögel, Gewürm, Abgründe[2]; 31 1f Abgründe, Finsternis, Irrtum, Torheit; 42 15ff Tod und Hölle.

Charakteristisch für die Vorstellung des Descensus ist ferner: „stieg herab in ihm" v. 1. Das maskuline Suffix des ܒܗ „in ihm" kann nicht anders bezogen werden als das gleichgeschlechtliche Suffix des unmittelbar folgenden ܬܣܪܒܘܗܝ „sie vernichtete ihn": nämlich auf das einzige Maskulinum des Verses: ܚܒܠܐ „das Verderben"[3]. Das ist die descensio:

---

ursprünglichen Einheit der Ode zweifeln muß". — — Überaus geistreich und bestechend ist Grimmes Vorschlag, in v. 5 zu lesen statt ܒܬܘܠܬܐ „Jungfrau" ܒܬܘܠܕܬܐ „unter einer Generation, einem Geschlecht". Da Grimme gleichzeitig in v. 2—4 die Maskulina in Feminina ändert (vgl. unt. S. 123f), so erhält er einen überraschend glatten Text: Subjekt ist von v. 1 an durchweg die Gnade, die v. 3b f ihre Predigt beginnt: „. . . . v. 4b: und keiner erschien als Sünder, v. 5: sondern unter einem vollkommenen Geschlecht (Geschlecht von Vollkommenen) stand sie." Ich sehe tatsächlich keinen Einwand gegen den so entstehenden Text, — als den, daß die Korrektur in v. 5a zwar höchst geringfügig (N hat den Text von H!), aber sachlich außerordentlich einschneidend ist, und daß es stets als gewagt erscheinen muß, eine konkrete Vorstellung, die zwar schwierig, aber nicht völlig unerklärbar ist, zu tilgen. Ich suche also den in v. 5 überlieferten Text zu interpretieren.

1) An eine Descensusschilderung haben gedacht: Barnes Exp. 7. Ser. X (1910) p. 62, Connolly S. 302, Bernard Kommentar.

2) Überwindung der feindlichen Größen durch die Taufe Jesu; vgl. ob. S. 102ff.

3) Weder von Gott (Harnack) noch von Christus (Zahn, Ungnad, Spitta) ist im Zusammenhang direkt die Rede, noch paßt ein Herabsteigen in einem dieser beiden. Damit ist Spittas Bedenken gegen „in ihm" erledigt, der es als „christianisierend" streicht.

genau die Vorstellung von 42 17b „ich stieg herab mit[1] ihm (dem Tod), so tief sie[2] (die Hölle) war." Eine Andeutung dieses Hinabsteigens wird man auch in dem charakteristischen Wort „Abgründe" 24 3 31 1 finden dürfen. Alle jene oben genannten Worte sind Bezeichnungen desselben feindlichen Prinzips, und weil es auch als „Abgrund" vorgestellt ist, kann man darin[3] „hinabsteigen".

Für verderbt halte ich das unmittelbar vorangehende Sätzchen „ließ (ܫܒܩܬ) das Verderben". Wenn sogleich darauf in die Hölle hinabgestiegen und dem Verderben zu Leibe gerückt wird, kann es hier nicht verlassen werden. Die Verbalform muß irgendwie korrigiert werden[4]. —

v. 2 schließt sachlich genau an v. 1 an als Erfolg der descensio: „vernichtete das Verderben vor sich, und zerstörte alle seine Zurüstungen[5]", wie 42 18 „Füße und Haupt ließ er (der Tod) sinken[6], weil er[7] mein Angesicht nicht ertragen konnte" an das Hinabsteigen in 42 17 anschließt. Die „Zurüstungen" des Verderbens, „Füße und Haupt" des Todes, so

1) Wellhausen: „zu ihm"; Greßmann DLZ: Verwechslung von *μετ' αὐτοῦ* und *μετ' αὐτόν*.

2) Ich lese, wie die meisten, statt ܒܗ „(wie die Tiefe ist) in ihm = dem Tod)" ܒܗ̇ „in ihr (= der Hölle)". Ungnad setzt Tod = Unterwelt.

3) Grimme verweist für den Gebrauch von ܚܒܠܐ „Verderben" = „Unterwelt" auf ψ 16 10 LXX: *οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν* (parallel zu *εἰς ᾅδην*; hebr. שַׁחַת = Grube).

4) Schultheß: ܠܒܫܬ „zog an"; Grimme: ܫܒܬ „ließ sich nieder"; Frankenberg: griechisches *ἀφῆκεν* „kam an (zum Verderben, in das Verderben)" wurde vom Syrer falsch verstanden als „ließ los". Kleinert S. 593 Anm. 2: ܫܒܩܬ = „vergab, begnadigte das Verderben" ist schwerlich richtig übersetzt.

5) Connolly S. 302 Anm. 1 vermutet *σκεύη*, indem er an Mth. 12 29 erinnert (wo freilich *σκεύη* von Pesch. mit ܡܐܢ̈ܐ übersetzt ist).

6) Frankenberg deutet „Füße und Haupt" auf den Erlöser und seinen Anhang und verlangt die Übersetzung: „Füße und Haupt ließ er los". Es liegt aber hier eine ebensolche Parallelisierung der Abstufungen im bösen Reich zu denen im himmlischen Reich vor wie in Ode 38 9. 11 die Parallele des Verderber-Brautpaares zu dem himmlischen Paar sie darstellt.

7) So (Singular) N nach Willey.

gut wie der „Samen“ des siebenköpfigen Drachen (22 5) werden vernichtet: das ganze höllische Heer[1].

Ebenso entspricht die Situation v. 3 f ganz dem, was sonst über Christi Verhalten den Toten gegenüber gesagt ist. „Stand auf einem hohen Gipfel[2] und ließ seine Stimme erschallen von den Enden der Erde[3] bis wieder zu ihren Enden, und zog zu sich alle, die auf ihn hörten.“ Besonders charakteristisch dafür, daß der Erlöser so die zu Erlösenden um sich sammelt (v. 4[a]) und zu ihnen spricht, sind 17 13f: „empfingen meinen Segen ..., und sie versammelten sich zu mir und wurden gerettet“, 42: v. 19: „und ich machte eine Versammlung der Lebenden unter seinen Toten, und ich sprach mit ihnen mit lebendigen Lippen“, v. 21: „es eilten die zu mir, die gestorben waren“, und die Situation von Ode 31: v. 4: „er brachte ihm dar als Söhne, die in seiner Hand[4] waren (also: die bei ihm waren)“, dazu v. 3: „er sprach Güte und Freude“, nach v. 6 zu den Seinen[5].

Aus diesen parallelen Oden fällt aber auch ein überraschendes Licht auf das umstrittene Sätzchen v. 4[b]: „und nicht erschien er[6] als böse“. Das ist eine der Sache nach völlig

---

1) Eine interessante Parallele gibt z. B. die von Connolly S. 302 angeführte Stelle aus Aphraates Hom. XXII (Über Tod und letzte Dinge) ed. Wright S. 421: „. . . begann all seinen (des Todes) Besitz zu rauben .... Da saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil die Herrschaft des Todes gestürzt war ...... und als geängstet war der Tod durch den Raub seines Besitzes“.

2) Den „Gipfel“ auszudeuten, ist unnötig (Zahn: „die Erhöhung Christi“; ähnlich im Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblatt 1910 S. 69: „sitzend zur Rechten Gottes“). Greßmann IW S. 904 richtig: „den Berg wählt er deshalb, weil von dort seine Stimme am weitesten erschallt, wie Jotham zu den Bürgern von Sichem oder Jesus zu den Einwohnern von Jerusalem vom Berge herab redet“.

3) „Bis zu den Enden der Erde“ ist abgeblaßter nicht zu pressender Ausdruck. Natürlich müßte korrekt und der Situation völlig entsprechend gesagt sein: „Enden der Unterwelt“.

4) N.

5) Vgl. ob. S. 106f.

6) Oder: „einer“. Wer ist das Subjekt? Manche (Harris, Flemming, Zahn, Grimme) haben an Rechtfertigung der Gehorchenden gedacht. Diettrich und Greßmann haben „erschien nicht“ als Ausdruck des Simulierens gefaßt und hauptsächlich auf diese Stelle die Einführung des persönlichen Verderbers gegründet, der seine Bosheit zu kaschieren weiß

identische Aussage mit 31_{5a}: „Und es wurde gerechtfertigt seine Person“, und dieser Satz wiederum steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der die Toten erlösenden Tätigkeit des in die Unterwelt hinabgestiegenen Christus[1].

Ebenso aber paßt die Rede v. 6—11 genau in die Situation des die gläubigen Toten erlösenden Erlösers. Die Rede ist anders gehalten als die ihr der Stellung in der Komposition der Ode nach entsprechende Rede 31_{6ff}; in 33_{6ff} fehlen die Anspielungen auf die Erlebnisse des Redenden, und es ist statt dessen die Linie weiter verfolgt, die in Ode 31 nur durch v. 6 angedeutet war: unmittelbare Apostrophierung und Ermahnung der zu Erlösenden. „Kehret um, kommet[2]“ (v. 6), „naht euch mir und ich will unter euch treten[3]“ (v. 7), „hört mich, ... denn ich, die Gnade Gottes, rede unter euch[4]“ (v. 9): damit wird der Sammlungsruf von v. 3^b wieder aufgenommen. „Ich will euch herausführen aus der Vernichtung“ (v. 7), „will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit“ (v. 8), „meine Auserwählten gehen mit mir; meine Wege will ich kundtun denen, die mich suchen“ (v. 11): das sind Sätze, die zu verstehen sind nach[5] 22_{7b}: „Es ebnete deine Hand den Weg für die, welche an dich glauben“, 24_{10}: „der Herr hat seinen Weg kundgetan“, 42_{22}: „führe uns hinaus aus den Banden der Finsternis und öffne uns das Tor“. Die erlösten Toten schreiten den Weg aus der Unterwelt, den der Heiland ihnen bereitet hat. — Es wird auch direkt von Befreiung und Erlösung der Angeredeten gesprochen: „Nicht sollt ihr zugrunde gehen, auch nicht untergehen“ (v. 8), „laßt euch er-

---

(vgl. unt. S. 123). Aber die natürliche, durch das „sondern“ am Anfang von v. 5 eigentlich mit Notwendigkeit geforderte Verbindung ist, „böse“ als Gegenstück zu dem folgenden „vollkommen“ zu nehmen.

1) Weitere hierzugehörige Aussagen über Rechtfertigung und dgl. des Christus vgl. ob. S. 78ff und 114 Anm. 6.

2) N; vgl. Kittel ZNW S. 88.

3) Wellhausen, den Sinn verwischend: „In euch eingehen“.

4) So bin ich geneigt, mit Grimme zu übersetzen. Die meisten: „denn Gnade Gottes rede ich unter euch“. Allerdings ist die Stellung des ܐܢܐ „ich“ für die oben gegebene Übersetzung nicht völlig günstig.

5) Vgl. ob. S. 95, bes. die dort Anm. 4 nach Connolly genannten Parallelen.

lösen ...., in meinen Händen werdet ihr erlöst werden und Selige sein" (v. 9), „werden besitzen die neue Welt unvergänglich[1]" (v. 10). Diese letzten Worte geben den dem gegenwärtigen abzustreifenden Zustand entgegengesetzten an. Die Erlösung ist eine Überwindung der (ungerechten v. 10) Ansprüche des Todes und seiner Mächte, darum: „Euer Richter[2] bin ich, und die mich anziehen, werden kein Unrecht empfangen"[3].

Es ist in diesem Zusammenhang auch die Parallelisierung zu berücksichtigen, die Norden[4] zwischen dem Logion Mth. 11 $_{25-30}$ und der Rede der Jungfrau versucht hat. Er findet in dem Jesuswort — ebenso in Sirach 51[5] — ein bestimmtes dreiteiliges Kompositionsschema: I. Dankgebet (v. 25 f), II. Empfang der Gnosis (v. 27), III. Appell an die Menschen (v. 28ff). Von diesen drei Kompositionselementen findet sich in der Ode (v. 6ff) das dritte genau so wieder, das zweite wird dabei als vorhanden vorausgesetzt. Nun räumt freilich, wie mich dünkt, Norden unter Greßmanns Einfluß den Oden, und speziell dieser Ode[6] eine neben dem Jesuswort viel zu selbständige Stellung ein; die Ode ist ihm, da er jeden Einfluß christlicher Literatur

---

1) Vielleicht ist vor ܠܐ ܚܒܠܐ ein ܕ einzufügen: „die neue unvergängliche Welt".

2) Warum hiermit Worte Gottes (Harnack) einsetzen sollen, ist nicht einzusehen. — Barth: vom „Richter" sei im Zusammenhang nicht die Rede, daher statt ܕܕܝܢܟܘܢ „euer Richter" ܕܕܝܠܟܘܢ „(ich bin) der Eurige" zu lesen (das wäre die umgekehrte Aussage wie 42 $_{26}$: „mir gehören sie"). Aber „Richter" ist durch das folgende „kein Unrecht empfangen" fest gestützt. Vgl. anderseits auch Norden Agn. Theos S. 190. 198 über die feste Stellung der Selbstprädikation innerhalb der soteriologischen Rede (dies auch gegen Harnacks eben genannte Bedenken).

3) Für die Einheitlichkeit der ganzen Rede v. 6—11 (besonders gegen Spitta) mag auch auf die Untersuchungen Nordens S. 5ff verwiesen sein, der sie als typische Form der Missionspredigt mit Stücken aus Akt., Poimandres, Kerygm. Petri, Barn. zusammenstellt. Greßmann RThPh 1913 S. 211f schließt sich eng an ihn an.

4) Agnostos Theos S. 294f.

5) Die Sirachstelle hat schon D. Fr. Strauß verglichen (ZwissTh 1863 S. 92).

6) Greßmann DLZ 1911 Nr. 22, IW S. 902 erklärt Ode 33 rundweg für heidnisch, d. h. jedes christlichen Zuges entbehrend.

auf sie bestreitet[1], wertvoll als selbständiger Repräsentant eines weitverbreiteten[2] Schemas religiöser Rede. Das Urteil wird sich kaum aufrecht erhalten lassen. Die Oden sind viel stärker christlich beeinflußt, als von ihm angenommen wird. Dagegen sehe ich keinen Grund, weshalb der von Norden betonte Parallelismus nicht durchaus anerkannt, aber, statt auf gemeinsames Schema, auf Abhängigkeit zurückgeführt werden sollte. Der Odendichter lehnt sich in der Komposition der Worte v. 6 ff an jenes Wort Jesu an. In dieser Form ergibt sich dann ein weiteres Argument dafür, daß der Dichter tatsächlich eine Rede des Christus geben wollte. — —

Wir haben bisher die Schwierigkeit völlig ignoriert, die in dem Wechsel des Subjekts zwischen v. 1 und v. 2 und zwischen v. 4 und v. 5 liegt, und uns auf eine rein inhaltliche Beurteilung beschränkt. v. 1 hat feminines Subjekt: „die Gnade", v. 2—4 maskulines, v. 5 wieder feminines: „die Jungfrau". Damit scheint alle Einheitlichkeit der Ode hoffnungslos gesprengt.

Das muß auch in der Tat fast mit Notwendigkeit zugegeben werden, wenn es nicht gelingt, ein einheitliches Subjekt zu gewinnen. Man mag[3] das Maskulinum in v. 2—4 auf Gott oder Christus deuten, stets tritt der Betreffende völlig unvermittelt auf, und die „Gnade" verschwindet ebenso unvermittelt. Man mag die „Jungfrau" v. 5 interpretieren wie man will, als

---

1) A. a. O. S. 5: „die Ode steht sogar christlichem Denken fern, christliche Literatur ist in den Oden überhaupt nirgends benützt"; vgl. S. 4 Anm. 1: „spezifisch Christliches in den meisten Oden (so 33) überhaupt nicht, in anderen wenigen wie ein dünner Firnis". Ganz ähnlich neuestens wieder Greßmann (RThPh 1913 S. 204): „Les plus éclatantes sont empruntées au judaïsme et au paganisme, tandis que le christianisme ne fournit au tableau qu'un vernis transparent". Eine glatte Umkehrung der Norden-Greßmannschen Sätze gibt das richtige Bild: die Oden durch und durch durchsetzt von christlichen und christianisierten alttestamentlichen Gedanken und Vorstellungen. Daß in der ganzen Art der Frömmigkeit und auch gelegentlich im Einzelnen das Heidentum leise nachklingt (vgl. unt. S. 124 Anm. 2), ist zuzugeben; an jüdische Einflüsse — die von alttestamentlichen wohl zu unterscheiden sind — dagegen glaube ich überhaupt nicht.

2) Er vergleicht auch Poimandres- und Paulusstellen.

3) Harris, Harnack, Zahn u. a.

Kirche[1], Geist[2], Wahrheit[3], Weisheit[4], oder auch als eine der weiblichen Größen des Montanismus[5]: der Anschluß von v. 5 an das Vorangehende ist immer überaus abrupt.

Diettrich liest, um ein maskulines Subjekt für v. 2 zu gewinnen, statt ܚܒܳܠܐ „Verderben“ in v. 1 ܚܰܒܳܠܐ „Verderber“; aber v. 2 wird trotz seiner überaus künstlichen Übersetzung im Zusammenhang nahezu sinnlos: „(der Verderber) führte ein vollständiges Verderben vor seinem Angesichte herbei, und verderbte seine (scil. „Gottes“, von dem mit keiner Silbe die Rede war!) ganze Schöpfung“. In v. 3 und v. 4 entsteht dann eine höchst interessante Schilderung, wie der Verderber auftritt und die Menschen an sich lockt, denn „nicht erschien er als böse“ (v. 4^{b}), und wie ihm dann die Jungfrau entgegentritt. Das Hauptbedenken gegen diese Übersetzung[6] ist — außer dem unbefriedigenden Ergebnis von v. 2 — die Auseinanderreißung des „böse“ v. 4^{b} und „vollkommen“ v. 5^{a}, die beide zweifellos durch das dazwischenstehende „sondern“ eng verknüpft scheinen.

Die einzige befriedigende Lösung ergibt sich aus einer Angleichung der differierenden Subjekte aneinander. Die Feminina v. 1 „Gnade“ und v. 5 „Jungfrau“ zu identifizieren, liegt natürlich nahe; dann ist die Jungfrau eine Verkörperung der Gnade[7]. Die Maskulina v. 2—4 aber lassen sich durch

1) So z. B. Harris, Haußleiter, Zahn; ebenso Bernard (Kommentar), der im übrigen den Descensuscharakter richtig erkannt hat.

2) Harnack. 3) Diettrich. 4) Spitta.

5) Fries ZNW 1911 S. 116f: Priscilla; Conybeare ebenda S. 71f: Maximilla.

6) Eine überaus sonderbare Situation gewinnt Kleinert S. 593f, gleichfalls in v. 2—4 (in v. 2 übersetzt er als figura etymologica „wirkte Vernichtung“) das Verderben als Subjekt nehmend. „Die Güte bewirkt die völlige Vernichtung, die sie als Güte nicht selbst vollziehen will und die doch der Rettung und Erneuerung Bahn schaffen muß, indem sie selbst ins Verderben hinabsteigt und es antreibt, das Werk mit Zerstörung seiner eigenen Machenschaften auszurichten. So ist Raum geworden für den Ruf der Rettung v. 5ff“. Kleinert hält diesen Gedanken der Vernichtung vor dem neuen Heil für stoische Nachwirkung einer symbolischen Umdeutung des Weltbrandes! — — Auch Greßmann IW S. 903ff hat jene Diettrichsche Übersetzung, ein weniges abgewandelt, angenommen und das Rededuell der beiden mythischen Mächte mit viel Liebe ausgemalt.

7) So schon Barnes a. a. O. (vgl. ob. S. 117 Anm. 1) und Batiffol S. 110f.

Frankenbergs und Grimmes ausgezeichneten Vorschlag beseitigen: das latente griechische Subjekt von v. 2—4 war das Femininum χάρις; der Übersetzer ins Syrische erkannte es nicht und übersetzte maskulinisch. Nun ist mit einem Schlage von v. 1 bis zu v. 5 ein völlig glatter, einheitlicher Text gegeben: die Tätigkeit der χάρις, die als „reine Jungfrau“ verkörpert gedacht ist.

Es hat sich aber oben ergeben, daß die Aussagen der Ode im Einzelnen inhaltlich überraschend zu dem an anderen Stellen über Christus Gesagten stimmen. Wie vereinigt sich dies mit dem Befund, daß wir durchweg als Subjekt die Gnade anzunehmen haben? Barnes[1] hat den glücklichen Vorschlag gemacht, beides zu vereinigen: χάρις sei cryptic designation des Herrn selbst. Hier scheint mir i. d. T. die Möglichkeit zu liegen, dieser rätselhaften Ode einen klaren und einwandfreien Sinn abzugewinnen. Sie ist eine der Beschreibungen der Höllenfahrt Christi; aber der Herr wird nicht selbst genannt, sondern an seine Stelle, genau mit seinen Funktionen und Eigenschaften, als sein getreues Abbild, tritt die Gnade. So wie man in ihm eine Verkörperung der Gnade sah, so konnte umgekehrt die verkörperte Gnade an seine Stelle treten[2]. Vielleicht liegt in Ode 38, wo die Wahrheit Führer zur göttlichen Höhe ist, eine gewisse Analogie vor. Umgekehrt kann man daran erinnern, wie an die Stelle von Tod und Teufel, z. B. gerade in Ode 33, das „Verderben“ tritt.

---

1) A. a. O. — Ähnlich, aber ohne Anwendung auf die Höllenfahrt, Batiffol S. 110f. — Auch Bruston RThQR 1912 S. 149f findet, es sei unmöglich, unter den Zügen der Jungfrau méconnaître le Messie, le Christ, Jésus. Jedoch kommt seine Darstellung infolge der Differenzierung der Subjekte von v. 1, 2—4 und 5 zu keinem befriedigenden Ergebnis.

2) Vielleicht kann man auch an 34 6 erinnern: „die Gnade ist enthüllt zu eurer Rettung“. — Woher diese ganze Personifikation und insbesondere die als „Jungfrau“ stammt, braucht hier nicht erörtert zu werden. Da wird sehr wahrscheinlich heidnischer Einfluß vorliegen; das ist der richtige Kern an Greßmanns These (vgl. ob. S. 121f). Buhl denkt an mandäische und gnostische Beeinflussung (die „Lichtjungfrau“ in der Pistis-Sophia hat ausdrücklich den „Richter“titel; C. Schmidt: gnostisch-koptische Schriften I S. 185[5]) und stellt jedenfalls fest, in den normalen Formen des Christentums finde diese Gestalt schlechterdings keinen Platz.

Ode 34.

Ausscheidungen: Harnack: —. ‖ Spitta, Grimme v. 6[1]. ‖ Diettrich v. 4c; 5a. b.

Diettrichs ganz berechtigte Bedenken gegen v. 4c. 5a. b beruhen ausschließlich auf der durch Flemming gegen Harris eingeführten unglückseligen Losreißung des Sätzchens v. 4c von v. 4b. Verbindet man, wie die meisten tun, v. 4c mit 5a, so ergibt sich eine höchst sonderbare Spekulation, die alle ähnlichen Sätze genau umkehrt[2]: „gleich dem was unten ist, ist das was oben ist“. Daraus die Aussage zu machen, die man erwarten würde: „das Urbild des Unteren ist das Obere“[3], halte ich für unerlaubt; denn das syrische Wort ܕܡܘܬܐ „Bild“ ist nicht „Urbild“, sondern „Abbild“. Doch selbst wenn diese verständlichere Übersetzung zulässig wäre, würden — trotz Greßmanns Versuch, eine Einheitlichkeit zu gewinnen[4] — die Sätze im Zusammenhange der ethischen Sätze v. 1—4 völlig verloren stehen. Frankenbergs Gewaltmaßregel, v. 4c und 5a als Glosse zu v. 4b und 4a zu streichen[5], bessert nichts, da auch v. 5b keinen Anschluß an v. 4b hat. Und ebenso prekär ist Diettrichs Ausscheidung des ganzen Passus, denn nun entsteht die Frage, woran denn der von ihm vermutete mystisch-pantheisierende Redaktor — der wiederum zu dem an anderen Stellen erscheinenden Redaktor ganz wenig zu passen scheint — seinen Einschub angeknüpft hat.

Ich sehe die einzige Möglichkeit, Sinn und zugleich Zusammenhang zu gewinnen, in Wiederaufnahme der Harrisschen, auch von Wellhausen gegebenen, Übersetzung: „Wer[6] überall

---

1) Vgl. dazu ob. Teil I S. 13. 32.

2) Auch Harnack, der Flemmings Übersetzung verwendet, meint, man erwarte die umgekehrte Aussage.

3) Greßmann IW S. 306; ähnlich Diettrich. — Vgl. Nachtrag 5.

4) IW S. 306f.

5) Von Gunkel ThLZ 1913 S. 10 abgelehnt.

6) Statt ܐܝܟܐ „wo“ ist mit Flemming ܐܝܢܐ „wer“ zu lesen; ܐܝܟܐ scheint hervorgerufen durch v. 1. Harris: „Wo man umgeben ist von jedem schönen Platz“ gibt keinen Sinn Burkitt JThSt 1912 S. 384: „wo das Schöne ist umgeben auf jeder Seite“ läßt ܒܗ „in ihm“ in der Luft hängen; ebenso Frankenberg: *ὅπου περίκειται πανταχόθεν τὰ κρείσσονα, οὐκ ἔνι τι μεμερισμένον.*

umgeben ist mit Schönem[1], in dem ist nichts Geteiltes[2], das Abbild dessen was unten ist; er ist was oben ist. Denn alles ist das Oben, und[3] das Unten ist nichts"[4]. Damit ist der Zusammenhang zu v. 4ᵇ hergestellt, und zwar liegt nun eine sachlich völlig klare und durchsichtige Aussage vor, die sowohl in der Sache als auch in der Form[5] eine genaue Parallele zu den Sätzen v. 1. 2. 3 bildet. v. 1ᵇ: „wo ein einfältig Herz ist", v. 2ᵇ: „bei geraden Gedanken", v. 3ᵇ: „in der Tiefe eines erleuchteten Gedankens" bilden mit v. 4ᵃ ebenso eine feste Kette, wie v. 1ᵃ: „es gibt keinen rauhen Weg", v. 2ᵃ: „keine Plage[6]", v. 3ᵃ: „keinen Sturmwind" mit v. 4ᵇ 5ᵃ: „in dem ist nichts Zwiespältiges", „er ist das Obere". v. 4ᶜ ist eine parenthetische Interpretation zu v. 4ᵇ, und v. 5ᵇ·ᶜ eine der vom Dichter nicht selten angewendeten kurzen Weiterspinnungen eines angeschlagenen Themas nach einer bestimmten Richtung. —

Daß dabei in diesen Versen Einflüsse griechischer Philosophie vorliegen, ist wahrscheinlich. Sachlich stellt Buhl mit Recht diese Gedanken auf eine Linie mit den mannigfachen Andeutungen innerhalb der Oden, die zeigen, daß der Dichter schon im Jenseits zu leben glaubt. Das ganze irdische Dasein existiert für ihn nicht mehr, so wie er nach 25 8 die „Kleider von Fell" schon ausgezogen hat. Trotz des philosophierenden Gewandes gehören also auch diese Sätze durchaus in den Zusammenhang und Gedankenkreis der Oden.

Ode 35.

Ausscheidungen: vacant.

Ode 36.

Ausscheidungen: Harnack, Grimme v. 3. ‖ Spitta v. 3; 4ᵃ. ‖ Diettrich v. 3; 5ᵃ·ᵇ (1. Interp.); 2ᶜ (?); 5ᶜ·ᵈ; 6; 7; 8 (2. Interp.).

---

1) Labourt korrigiert, um ܐܝܟܐ zu halten und ein Korrelat zu ܒܗ „in ihm" zu gewinnen, ܫܦܝܪܐ „Schönes" in ܫܪܪܐ „Wahrheit", und übersetzt ܦܠܝܓܐ „Zerteiltes" „veruneint, nicht harmonierend, ἀσύμφωνον".

2) Ungnad: „Halbes", Flemming: „Zwiespältiges".

3) N. 4) Nach Wellhausen übersetzt.

5) Nur folgt hier, umgekehrt wie in v. 1, der Hauptsatz dem Nebensatz.

6) So Wellhausen. Wörtlich „Schlag, Wunde" (ܡܚܘܬܐ). Greßmann IW ändert unnötig in ܡܚܬܐ „Sturz".

Gegen die Deutung der Ode auf Christus[1] liegen starke Bedenken vor.

1. An keiner Stelle der Oden ist wahrscheinlich zu machen, daß von einer Wiedergeburt des Christus geredet wird[2], auf die in v. 3[a] angespielt sein müßte.

2. Ebenso ist nirgends Christus als Gott preisend vorgestellt (v. 2[b]. 6[b]. 7).

3. Schwerer wiegt, daß Christus nach v. 4. 6[a] in einer Weise mit anderen Himmlischen, mögen es selige Menschen oder Engelmächte[3] sein, zusammengestellt wird, die sehr schlecht zu der Art paßt, wie sonst seine Person und sein Werk als etwas Einzigartiges gewertet und wie jede Parallele zu anderen Erscheinungen vermieden ist. Vgl. besonders 41 $_{16}$[a]: „der Gesalbte ist in Wahrheit Einer".

4. Entscheidend scheint mir, daß die hierin und vor allem in v. 3[b] („obwohl ich ein Mensch war, wurde ich Sohn Gottes genannt") ausgedrückte Vorstellung von der ursprünglich nichtgöttlichen, menschlichen Natur des Redenden[4] einen starken Widerspruch zu den mancherlei Aussagen über Präexistenz Christi bildet, besonders zu 41 $_{16}$[b]: „er war bekannt vor der Gründung der Welt" und 31 $_{11}$: „Verheißungen an die Erzväter, die ich verheißen hatte"[5]. —

Anderseits enthalten die Verse kaum einen Satz, der nicht

---

1) Durchgeführt von Gunkel ZNW S. 300f, aber von demselben nach einigem Schwanken aufgegeben DR S. 41f. — v. 3 wird von Harnack, Spitta, Grimme als Versuch des Interpolators aufgefaßt, die ganze, ursprünglich vom Dichter handelnde Ode auf Christus anzuwenden.

2) Vgl. die eingehende Untersuchung oben S. 81f.

3) Batiffol S. 106 verweist auf die interessanten Ausführungen von L. Hackspill: „L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire", RB 1902 S. 542f.

4) Gunkel ZNW: „Für die Christologie der Oden aber ist bedeutsam, daß Jesus ursprünglich ein Mensch ist, wie auch Osiris, Attis, Adonis Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden sind, und daß auch der Titel ›Christus‹ nur eines der höchsten himmlischen Wesen bezeichnet".

5) Den sub 4 genannten Gesichtspunkt hat besonders Buhl stark betont: man brauche ja an diese Oden nicht die Forderung dogmatischer Konsequenz zu stellen; aber es wäre eine Überschreitung der Grenze des Möglichen, wollte man derartig schneidende Gegensätze annehmen.

vom menschlichen Sänger gesagt sein könnte. Daß er zur himmlischen Höhe sich schon gegenwärtig erhoben, emporgeführt weiß und nun vor Gott in dessen Sphäre lebt und wirkt und preist, ist ein geläufiger Gedanke (21 1 25 9 29 3, auch 35 8: „Auffahrt meiner Seele"); besonders 21 5f ist hier zu erwähnen: „Ich wurde erhoben im Licht und trat hin[1] vor sein Angesicht; und ich bin ihm nahe, indem ich ihm lobsinge und ihn verkündige". Vor allem gehört hierher die Vorstellung von Ode 11: v. 14: „er führte mich in sein Paradies", und die dort durchgeführte Zusammenstellung des Sängers mit den Seligen im Paradies. Das ist genau der in Ode 36 vorliegende Gedanke: der Sänger schon jetzt ins Paradies erhoben, daß er dort Gott als einer der Himmlischen, Seligen preise. Er ist einer der Gott Nahen (v. 6ᵃ), „gepriesen unter den Vornehmen[2], groß unter den Mächtigen"[3] (v. 4).

Diese letzteren Äußerungen gehören sachlich aufs engste zusammen mit v. 3ᵃ· ᵇ und v. 5. v. 3ᵇ „heiße ich Gottessohn, Erleuchteter" ist ein genau paralleler Satz zu v. 4ᵃ. 4ᵇ. 6ᵃ; der ganze damit geschilderte Zustand aber ist Ergebnis des v. 3ᵃ charakterisierten Vorganges der Wiedergeburt, der seinerseits genau identisch ist mit der Erneuerung und Vollkommenheitssalbung, von der v. 5 spricht[4]. Es kann

---

1) N ܥܒܕܬ; H ܥܒܕܬ „tat, wirkte", kann schwerlich absolut gebraucht werden.

2) Die Parallelität von v. 4ᵃ zu v. 4ᵇ fordert unbedingt passivische Übersetzung der Partizipialform ܡܫܒܚ (Barth, Frankenberg: *δεδοξασμένος* [*ἐν τοῖς ἐνδόξοις*]). N: ܒܡ̈ܫܒܚܐ „unter den Gepriesenen" = „den Vornehmen" (gegen H: ܒܡ̈ܫܒܚܢܐ „unter den Preisenden") bestätigt diese Vermutung. — Warum die Worte v. 4ᵇ unverständlich sein sollen (Harnack), vermag ich nicht einzusehen.

3) Vgl. Lied von der Seele XX: „Und am Hofe verkehrte ich mit allen Großen des Reiches". (Ich halte die von Reitzenstein: hellenist. Wundererzählungen S. 103ff und Preuschen: zwei gnost. Hymnen 1904, danach Wendland: die hellenist.-röm. Kultur² S. 180 vertretene christologische Deutung des Liedes für unrichtig. Zu der alten allegorischen Deutung auf die Menschenseele vgl. Nöldecke ZDMG 1871 S. 677.) — Weitere Parallelen im slavischen Henoch; vor allem auch im Corp. Herm., bes. I 26.

4) Der Wechsel von femininem (Geist) zu maskulinem (Gott) Subjekt zwischen v. 5ᵃ· ᵇ· ᶜ ist frappant. Doch darf er schwerlich zu irgendwelchen Hypothesen über Interpolationen verwendet werden (Spitta; Diettrich

keine Rede davon sein, daß durch v. 3 der Zusammenhang zerrissen werde[1]: v. 3 führt gegenüber dem Preisen in der Höhe (v. 2) einen neuen Gedanken ein, den die folgenden Verse bis v. 6[a] völlig einheitlich behandeln[2]: Erneuerung zu himmlischem Wesen. Erst in v. 6[b] wendet sich die Ode wieder zum Lobpreisen des Dichters zurück[3].

Dieser ganze Gedanke einer Erneuerung zu göttlichem Wesen ist aber den Oden durchaus geläufig[4]. Es sind die zahlreichen Sätze vom Ausziehen der Vergänglichkeit und des zu ihr Gehörigen, und Anziehen eines neuen unvergänglichen Gewandes. Es genügt hier, zwei der charakteristischen Parallelen anzuführen: 17: v. 3[a]: „Ich bin befreit vom Eitlen", v. 4[b]: „Angesicht und Gestalt einer neuen Person habe ich bekommen"; 21: v. 2: „Ich habe die Finsternis ausgezogen und Licht angelegt"; v. 3: „es wurden mir zu meiner Seele Glieder ohne Schmerz und Qual und Leiden". — Der Gedanke von v. 3, daß der Gläubige vom Geiste Gottes geboren wird und

---

gründet seine ganze Vermutung zweier verschiedener Interpolationen auf diese Differenz in v. 5); bei dem textlichen Zustande unserer Oden liegt Mißverständnis des latenten griechischen Subjektes durch den Syrer überaus nahe (Gunkel ZNW: lauter Feminina; Frankenberg, Grimme: lauter Maskulina). — Grimme: das Subjekt ist (wie in 35 1) als Genetiv vorangeschickt („des Höchsten"). Ob man mit Grimme S. 83 darin einen Hebraismus sehen muß, ist mir fraglich. Von den von Grimme aus der hebräischen Poesie angeführten zahlreichen Stellen sind nur zwei als Belege für diesen Sprachgebrauch zu verwenden: Proverb. 13 2 Hiob 15 20. Er ist demnach auch für das Hebräische abnorm; als Abnormität würde ich ihn jedoch in jeder Sprache für möglich halten. C. Brockelmann (mündlich) bestätigt allerdings die Grimmesche Meinung, daß die Konstruktion im Aramäischen und Syrischen nicht vorkomme; er rechnet mit der Möglichkeit einer Beeinflussung des Autors durch die hebräische Bibel. In den Übersetzungen ist die Konstruktion bei beiden Stellen in LXX verwischt, dagegen Hiob 15 20 von Peschittha übernommen. Es wäre demnach auch Beeinflussung des Übersetzers durch seine Bibel möglich.

1) Harnack S. 80: „Ganz unpassend", „ungeschickter kann man eine Interpolation nicht machen".

2) Auch Staerk S. 305 betont den Zusammenhang von v. 3 mit dem Folgenden.

3) Alle auf die scheinbare Identität von v. 2 Ende und v. 4 Anfang gegründeten Vermutungen (besonders Harnack und Spitta, auch Diettrich) gründen sich auf falsche Übersetzung. Vgl. ob. S. 128 Anm. 2.

4) Eingehende Erörterung des Materials ob. S. 81 f.

dann Sohn Gottes heißt, ist nichts als eine konkrete Vergegenständlichung eben dieses Vorganges der Wiedergeburt. Die Anwendung des Ausdruckes „Sohn" und damit der ganzen Vorstellung auf das menschliche Individuum ist durch 3 9 „werde ich Sohn sein" gegeben und hat also nichts Verwunderliches[1]. Dagegen ist fast unvorstellbar, wie eine Christianisierung und Messianisierung der Ode gerade durch v. 3 in der uns vorliegenden Form beabsichtigt werden konnte[2].

Ode 37.

Ausscheidungen: vacant.

Ode 38.

Ausscheidungen: Harnack: —. || Spitta v. 9 („Verderber des Verderbens")[3]. || Diettrich v. 3—8; 14[b]; 14[d] (m. c.); 15—17[a]; 17[b]—22. || Grimme v. 20[b]; 21 (m. c.; ?).

Über die von Diettrich zwischen v. 17[a] und v. 17[b] angenommene Cäsur ist im Zusammenhang von Teil I gehandelt[4]. — —

Diettrich hält den Grundstock der Ode, v. 1 f. 9—14, für ein apokalyptisches himmlisches Gesicht; in v. 3—8 und 15 ff dagegen werde von den alltäglichen Erlebnissen und religiösen Erfahrungen des Sängers berichtet[5]. Diettrich hält diese

---

1) Vgl. ob. S. 45. — Ich halte nicht für nötig, bei dem Geborenwerden des Gläubigen durch den Geist an die Taufe zu denken; doch vgl. die interessanten Parallelen aus Ephraem und Cyrill bei Bernard S. 208.

2) Dies die Vermutung von Harnack, Spitta, Grimme; zu Diettrichs komplizierter Hypothese vgl. ob. S. 128 Anm. 1.

3) „Erzverderber" gehört zu v. 8 (N, vgl. Kittel ZNW S. 89). Damit ist Spittas Bedenken, er habe keinen Platz neben dem satanischen Brautpaar v. 9, erledigt.

4) Teil I S. 17.

5) Der von Diettrich gleichfalls stark betonte Gegensatz, daß der Sänger teils auf einem Wagen durch die himmlische Sphäre fahre, teils zu Fuß auf der Erde wandele, kommt wenig in Betracht. Die ganze Schilderung der Oden ist durchweg auf einer gewissen Ignorierung und Verwischung der räumlichen Grenzen aufgebaut; himmlische und irdische Sphäre greifen ebenso ineinander (schon v. 2 verwendet irdische Bilder: die „Schluchten" und „Spalten" — vielleicht in den niederen Himmeln, vgl. Gunkel ZNW S. 317, vor allem Newbold JBL 1912 S. 189 f und sonst) wie Kosmisches und Menschlich-Individuelles (v. 8 ff), und wie gegenwärtig-

Stücke für wahrscheinlich ursprüngliche Bestandteile der Sammlung, die aber an dem gegenwärtigen Platz nicht haltbar sind.

Aber dieser ganze von Diettrich konstruierte Gegensatz besteht für den Odendichter nicht. Für ihn gibt es die Alternative: visionäres Schauen — Alltäglichkeit nicht. Das Alltägliche wird ihm vergegenständlicht und wächst damit zu einer kosmischen Größe. Der Irrtum als Hypostasierung der eigenen niederdrückenden Schwäche (v. 6) ist ihm eine Macht genau derselben Art und genau derselben Höhenlage wie der Erzverderber selbst, oder wie das satanische Brautpaar. Da ist nichts Alltägliches mehr; — und anderseits sind die himm-

---

mystisches und eschatologisches Gotteserlebnis. — v. 1, auf den sich die Annahme einer Wagenfahrt stützt, ist schwierig zu interpretieren. Harris, Flemming, Ungnad: „ich stieg empor zum Licht der Wahrheit wie auf einem Wagen" ist so gut wie sinnlos. Eher wäre Wellhausens Übersetzung möglich: „ich bestieg das Licht der Wahrheit wie einen Wagen". Dann ist die Auffahrt im Wagen nur leise angedeutet, ohne auf das Folgende wesentlichen Einfluß zu üben. „Licht" ist dann nicht das Ziel, sondern eine Hilfe auf dem Weg, wie 7 17 10 7: „Spuren des Lichtes", 29 7: „er führte mich in seinem Lichte". Auch 21 5: „ich wurde erhoben im Lichte" gibt nicht Ziel, sondern Mittel der Erhebung an (vgl. v. 2: „ich habe Licht angezogen"). In der Tat ist in den Oden nahezu die Regel, daß das Licht und die Erleuchtung als die Vollendung wirkend angesehen werden (vgl. 6 16 10 1 15 2 25 7 34 3 41 6), und viel weniger damit die vollzogene Aneignung des erstrebten Zustandes charakterisiert wird (so allerdings 11 16). Wellhausens Deutung von v. 1 wird gestützt durch v. 3b: „setzte mich auf die Schritte des Lebens" (so N, vgl. Kittel ZNW S. 89, auch Newbold JBL 1912 S. 190). Das bildet dann eine genaue Parallele zu v. 1: Licht und Leben — die auch sonst parallel stehen — sind die Hilfen, die die Wahrheit ihrem Zögling auf den Weg gibt. Durch diese Parallelisierung wird besonders klar, daß das ܐܝܟ „wie (auf einen Wagen)" in v. 1 mit gutem Bedacht gewählt ist; es soll nur ein Bild von der Art gegeben werden, wie das Licht dem Gehenden hilft. — Dieser ausgesprochen bildliche Charakter von „Wagen" darf auch nicht übersehen werden, wenn man mit Gunkel ZNW, Greßmann DLZ ein Mißverständnis des griechischen Textes durch den syrischen Übersetzer vermutet: *ἀνέβην εἰς τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ὡς ἐφ' ἅρμα* (scil. *καθήμενος*), wobei *ἅρμα τῆς ἀληθείας* zu verbinden wäre. — — Über die von Harris (im Anschluß an ihn auch Bruston RThQR 1912 S. 84) vermutete Übersetzung ܡܪܟܒܬܐ „Schiff" ist oben Teil I S. 17 Anm. 2 Nr. 3 gehandelt worden.

lischen und höllischen Mächte nichts Fremdes, Ausserordentliches[1].

Übrigens greifen die von Diettrich geschiedenen Stücke stark ineinander über. „Vorbeigeführt an Schlünden und Spalten“ (v. 2) ist konkrete Ausführung des v. 3—7 herrschenden Gedankens: der Redende von der Wahrheit auf dem rechten Wege geführt, so daß er nicht irregehen kann (besonders v. 5: „nicht war mir Gefahr, denn mit ihr wandelte ich“). Und das Auftreten des verderblichen Brautpaares „Irreführer und Irrung“[2] v. 10 ist keineswegs auf v. 9—14 beschränkt, sondern in derselben Hypostasierung erscheinen die Braut „Irrung“ in v. 6: „es floh vor ihr (der Wahrheit) die Irrung und begegnete ihr nicht“, und die beiden Dämonen in v. 15, wobei das v. 6 Gesagte wieder aufgenommen wird: „daß ich nicht fiel in die Hände der Irreführer[3] ..... weil ging mit mir die Wahrheit“. Der Plural sowohl als überhaupt die gegen v. 6 „Irrung“ in der Richtung auf ein in Aktion Treten gewandelte Form „Irreführer“ wären unbegreiflich, wenn sie nicht auf den Einfluß der dazwischen liegenden Schilderung zurückgingen.

Ode 39.

Ausscheidungen: Harnack v. 10. ‖ Staerk v. 10 („Gesalbter“). ‖ Spitta v. 8—11. ‖ Diettrich v. $10^{b.c}$. ‖ Grimme v. 5^{b}—6; 8^{b}; $10^{b.c}$.

Die Ausscheidung von v. 10 oder Teilen desselben hat nicht den geringsten Grund im Zusammenhang, sondern nur den einzigen Zweck, den „Gesalbten“ auszuscheiden. Gegen den Satz „die Spuren unseres Herrn bleiben bestehen und werden nicht getilgt und nicht vernichtet“ ist sachlich um so weniger irgendeine Einwendung zu machen, als er nur eine ganz wenig modifizierte Wiederaufnahme von v. 9^{a} ist: „seine Spuren bleiben auf dem Wasser, und er[4] vergeht nicht“. Allerdings darf man die Gleichheit beider Sätze nicht dazu benützen,

1) Bruston ZNW 1912 S. 111f übertreibt — gegen Gunkel (s. vorige Anm.) polemisierend — die Spiritualisierung außerordentlich.

2) Übersetzung Wellhausens.

3) Plural nach N, vgl. Kittel ZNW S. 89.

4) So N (Willey); gegen H: „sie vergehen“.

den zweiten als Dublette für überflüssig zu erklären (Diettrich), denn v. $10^{b.c}$ ist Antwort auf die in v. 10^{a} angedeutete Gefahr: „Zu beiden Seiten türmen sich die Wogen“[1]. Das ist ein Satz, der keinesfalls ignoriert sein darf; fehlt die Replik, so klafft vor v. 11 eine Lücke, denn dort ist der durch die Spuren bereitete Weg als völlig unangefochten vorausgesetzt.

Über die Streichung des „Gesalbten“ allein braucht nichts erörtert zu werden, denn sie hat nichts als Ablehnung der Christlichkeit der Ode zum Grund. Man darf für diese Streichung nicht anführen (besonders Harnack S. 70. 82), daß vorher und nachher nicht vom Messias, sondern von Gott die Rede sei: denn daß mit dem „Herrn“ Gott gemeint sei, ist reine Behauptung; es läßt sich schlechterdings kein Grund anführen, warum der „Herr“ nicht ebensogut der Christus sein kann[2].

Ebenso liegt kein Anlaß vor, mit Grimme die gut im Zusammenhang stehenden Verse 5^{b}f und 8^{b} als christlich und die Strophen überfüllend zu tilgen. Besonders v. 8^{b} „und überschritt sie zu Fuß“ ist notwendige Voraussetzung der folgenden „Fußspuren“. — —

Viel ernster zu nehmen ist Spittas Vorschlag, die ganze zweite Hälfte der Ode, v. 8—11, als christlichen Zusatz zu streichen. Im ersten Teil scheint ein Durchschreiten des Wassers durch die Gläubigen geschildert, im zweiten dagegen ein durch Überbrückung[3] ermöglichtes Überschreiten.

Nun ist aber einerseits auch in v. 8—11 die — in v. 1—7 besonders durch ܡܥܒܪܬܐ „Furt“ v. 3 hervorgerufene — Vorstellung des Durchschreitens vertreten durch v. 10^{a}: das vom Durchzug durch das Rote Meer genommene Bild der rechts und links sich türmenden Wasserberge.

---

1) Übersetzung nach Wellhausen.

2) Vgl. ob. S. 47.

3) Diettrich hält „er hat überbrückt“ (v. 8) für ungenau und fordert die Übersetzung: „er hat (die Ströme) zu einer Brücke (= zu Balken) gemacht“. Ebenso Labourt. Das widerspräche jedoch der Vorstellung von v. 9f, wo noch „Wasser“ ist. Daß die von Diettrich verworfene Übersetzung möglich, zeigen die bei P.-Sm. für die Bedeutung „ponte iunxit“ sub ܓܫܪ angeführten Belege.

Anderseits aber übersieht Spittas Exegese, daß ein enger Zusammenhang beider Teile durch die Worte „Zeichen“ v. 5f und „Fußtapfen“ v. 9f hergestellt ist. Die „Fußtapfen“ sind nach dieser Ode eine Wegweisung für den Gläubigen; ebenso nach 7_{17}: „er hat auf ihn gesetzt die Spuren seines Lichtes, damit ich wandle von Anfang bis zum Ende“[1], 10_{7f}: „und es wurden die Spuren des Lichts auf ihr Herz gesetzt, und sie wandelten in meinem Leben“. Das ist aber ebenso die Bedeutung des „Zeichens“ nach 29_{7}: „er zeigte mir sein Zeichen[2] und führte mich in seinem Lichte“. Daß dieser Sinn auch in Ode 39 vorliegt, beweist v. 6: „Das Zeichen ist der Weg[3] derer (oder: ein Weg für die), welche hinübergehen“. Es ist ganz richtig beobachtet worden, daß dieser Satz völlig sinnlos sei[4], wenn man das Zeichen als etwas am Menschen Befindliches ansieht, etwa als einen Talisman[5]. Hier kann das Zeichen nur wie die Fußtapfen als die den Weg bildende Markierung vorgestellt werden. Man hat nur vielfach diese Bedeutung übersehen, irregeleitet durch falsche Beziehung des ܒܗܘܢ „an ihnen“ in v. 5^{b}. Das sind nicht die wandelnden Menschen, sondern — genau wie bei dem ersten ܒܗܘܢ in v. 5^{a} — die Wasser: „auf ihnen ist das Zeichen des Herrn[6]“. Mit dieser Identität von „Zeichen“ und „Fußtapfen“[7] ist der Zusammenhang beider Teile der Ode festgestellt[8].

---

1) Vgl. über den Vers ob. S. 60, bes. Anm. 2.

2) Vgl. ob. S. 111.

3) Noch deutlicher würde die Parallelität, wenn man mit Newbold JBL 1912 S. 189 in v. 11^{a} statt des femininen Singulars den Plural lesen wollte: „Sie (die Fußspuren) sind gesetzt als Weg“.

4) Harnack: „dunkel, verderbt“. Diettrich ändert hier und in v. 5^{b} den Text.

5) Dagegen ist wohl in 4_{8} „Siegel“ so zu betrachten.

6) So Greßmann DLZ 1911: *ὅτι τὸ σημεῖον ἐπ' αὐτοῖς τοῦ κυρίου ἐστίν*; vgl. Gunkel ThLZ 1913 S. 10, DR S. 35ff. Die Genetivverbindung ܕܡܪܝܐ für ܡܪܝܐ hat Frankenberg vorgeschlagen.

7) Vgl. dazu besonders die Ausführungen Dom Connollys S. 303ff. Der weiteren Zusammenstellung Connollys: — Zeichen — Holz — Wegpfosten (v. 9 vgl. Ode 27. 42_{1ff}) stehe ich allerdings, obwohl Newbold JBL 1912 S. 189 Anm. 46^{b} sich angeschlossen hat, skeptisch gegenüber; vgl. unt. S. 139 Anm. 5.

8) Man kann auch noch mit Diettrich darauf verweisen, daß v. 11

Ode 40.

Ausscheidungen: vacant.

Ode 41.

Ausscheidungen: Harnack, Cheyne v. 1—7; 11; 12—17 || Staerk v. 12—16^{a} || Spitta, Grimme: Ganz christlich. || Diettrich v. 1—7; 12—17.

Das Hauptproblem der Ode ist die Einsprengung eines „Ich" v. 8—10 in die „Wir"sätze v. 1—7 und v. 11f[1]. Es ist in Teil I (s. S. 26ff) eingehend von dieser Schwierigkeit gehandelt worden, und dort auch ein Versuch vorgetragen, diese Erscheinung im Zusammenhang mit ähnlichen in anderen Oden zu erklären. An dieser Stelle sind noch kurz die sachlichen Zusammenhänge zwischen v. 1—7 und v. 8—10 darzulegen.

Daß beide Teile, der allgemeine v. 1—7 und der individualisierende v. 8—10, von einer erlösenden Wirkung an den Menschen handeln, ist deutlich. Das bildet den sachlichen Konnex mit v. 11ff[2]. Aber auch im Einzelnen sind die Sätze, die das „Ich" von sich aussagt, denen des „Wir" entsprechend. Es handelt sich vor allem um zwei Gedanken. Der eine ist dieser, daß Gott an den Erlösten gedacht hat: v. 9^{a}: „denn der Vater der Wahrheit hat sich meiner erinnert"; dem entspricht v. 2^{a}: „es sind ihm bekannt seine Söhne". Dieser Gedanke ist, vor allem in v. 8ff, nur eine Modifikation des anderen: geboren zu Leben in göttlicher Art. v. 10: „Sein Reichtum[3] hat mich geboren", sachlich identisch mit v. 3^{b}: „wir empfangen Leben durch seinen Gesalbten"; daher v. 8: „werden sich wundern alle, die mich sehen, denn von anderem Ge-

---

durch 7_{16a} 22_{7b} 24_{10} gesichert wird, und daß dieser Vers seinerseits wieder unter den ihm vorausgehenden Gedanken eine Schilderung von einem Voranschreiten des Herrn auf dem Wasser fordert, wie sie etwa in v. 8—10^{a} gegeben ist.

1) Harnack, Diettrich. Der letztere fügt stichische Gründe für die Ausscheidung hinzu.

2) Ich schwanke, ob mit Spitta v. 10^{b} zu v. 11 zu ziehen ist. Notwendig scheint es mir nicht, denn auch ohne dies ist v. 11 ein gutes Glied der ganzen, bis v. 17 reichenden Aussagenreihe über den Erlöser.

3) Man braucht bei ܥܘܬܪܐ „Reichtum" kaum an eine Parallele zu den Uthras, den Engelwesen der mandäischen Religion zu denken (Diettrich). — Labourt: plénitude.

schlechte bin ich". Das ist ein Satz, der nicht mehr und nichts anderes ist, als die negative Abgrenzung anderen gegenüber dessen, was im ersten Teil positiv über das Verhältnis zu Gott gesagt ist: v. 1: „seine Kinder", v. 2: „seine Söhne", v. 4: „der gegeben hat[1] von seinen Herrlichkeiten[2]".[3]

Mit Aufzeigung dieser Parallelität der „Ich"- und „Wir"-Aussagen ist gleichzeitig eine Kritik der von Spitta, Batiffol, Grimme und Bruston[4] ausgesprochenen Vermutung gegeben, v. 8—10 seien Worte Christi; es liege Rezitation des „Frohlocken des Herrn (gen. subj.)" von v. 7 vor (Grimme). Diese Hypothese ist gewiß nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; sie kann sich mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf Analogien in anderen Oden berufen[5]. Aber in Ode 41 liegen doch starke Bedenken vor. Es müßte in Betrachtung der Parallelität der Aussagen angenommen werden, daß das Geschick des Erlösers als eine Analogie zu dem der Gläubigen gewertet werden soll. Das wäre nach dem, was in anderen Oden uns entgegentritt, nicht unmöglich. Hier ist es unwahrscheinlich, da einerseits die Aussagen sehr stark die Abhängigkeit des „Ich" vom Vater unterstreichen[6], anderseits aber im Folgenden gerade sehr großer Nachdruck auf die Hoheitsaussagen über den Christus gelegt ist, durch die starke Betonung seiner Einzigartigkeit (v. 16[a]: „der Gesalbte, in Wahrheit einer ist er") und Präexistenz (v. 15: „welches zuvor in ihm war", v. 16[b]: „vor Grundlegung der Welt").

Ode 42.

Ausscheidungen: Harnack, Cheyne v. 1—3; Teile in 4—16; 17—26. ‖ Staerk: Ganz christlich (?). ‖ Spitta: Ganz

1) In N fehlt „uns" H. 2) So (Plural) N.

3) Parallelen — gleichzeitig zur Kritik der Deutung auf Christus — vgl. ob. S. 81 f. 109, auch S. 45. 129 f. Vor allem muß an den ganz analogen Satz des Sängers 17 6 erinnert werden: „Alle, die mich sahen, wunderten sich, und wie ein Fremder erschien ich ihnen".

4) Batiffol S. 110, Bruston im Kommentar und RThQR 1912 S. 441 Vgl. ob. Teil I S. 27 Anm. 4 und 36 Anm. 5.

5) Vgl. bes. ob. S. 35 f. 71 ff. 86 ff. 110.

6) Man könnte dasselbe in v. 13 sehen: „der erniedrigt und erhöht wurde"; aber der Satz endet mit einem betonten „in seiner eigenen Gerechtigkeit".

christlich. || Diettrich v. 1—3. || Bacon v. 2—3; 4ff. || Grimme v. 2f; 4—12; 13—26.

Man kann es als feststehende Tatsache betrachten, daß die Verse 13[1]—26 von der Höllenfahrt des Herrn und der damit verbundenen Befreiung der Toten handeln[2].

Die vorangehenden Sätze dagegen sprechen von einem Verhältnis des Redenden zu Menschen, die noch leben und tätig sind: v. 6c: „ich rede durch ihren Mund“; v. 7: „sie verachten ihre Verfolger“; v. 8. 10: „mein Joch auf ihnen“. Damit sind konkrete irdische Verhältnisse charakterisiert. Da keine Andeutung vorliegt, daß in v. 13 ein Wechsel des „Ich“ stattfindet, so wird man als wahrscheinlich, wenn auch nach den Analogien anderer Oden nicht als sicher, ansehen können, daß auch vorher Christus das „Ich“ ist. Gesichert wird dies durch v. 6a: ܩܡܬ ܠܝ „ich bin auferstanden“[3], das im Zu-

---

1) Harnack S. 72: „In v. 15 und 16 liegt eine ganz andere Vorstellung vom Descensus zugrunde als in v. 17ff“. Dies Urteil gründet sich auf die falsche Übersetzung Flemmings (vgl. Schultheß ZNW 1910 S. 257) von v. 15: ܐܬܪܦܝܬ: „war barmherzig“ statt „wurde schwach“, und die farblose Übersetzung von v. 16: ܐܬܝܒܢܝ: „hat mich zurückkehren lassen“ statt „hat mich ausgespieen“ (vgl. 38 13 dasselbe Verbum). In Wirklichkeit reden die Verse 15f von dem Entsetzen des Todes und der Hölle und sind somit völlig identisch mit v. 18. — Diese ganzen Vorstellungen von dem Erschrecken des Todes beim Erscheinen des Herrn in der Unterwelt sind fester Bestandteil der Descensusschilderungen. Vgl. z. B. in des Aphraates Homilie über den Tod und die letzten Dinge (ed. Wright p. 421f): „da saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer .... und es kostete der Tod das tödliche Gift. Und es erschlafften seine Hände. ... Und als geängstet war der Tod ... jammerte und klagte er bitterlich .... Darauf (nachdem Jesus sein Werk vollendet hatte) drängte ihn der Tod von seiner Stätte fort und ließ ihn nicht dort verweilen .... Wie ein Mann, der tödliches Gift eingenommen hat .... erbricht (das Verbum von 42 16!) aus seinem Bauch die mit Gift gemischte Nahrung (so der Tod) ....“. Vgl. weiter das bei Connolly S. 299 zitierte Nikodemusevgl. Mit Greßmann und Gunkel (ZNW S. 304, DR S. 33) auf Tiamats Entsetzen beim Kampfe mit Marduk zurückzugehen, führt zu nichts.

2) Der „Sohn Gottes“, den die Toten um ihre Befreiung bitten (v. 21b), kann trotz Diettrich S. 132f nicht anders als auf Christus gedeutet werden.

3) Harnack will v. 4—16 als jüdisch halten, freilich ohne etwas anderes in den Versen zu finden als eine grenzenlose Verworrenheit (vgl. unten S. 138 Anm. 2). Daher: „v. 6a darf nicht als förmliche Auferstehung

sammenhang mit v. 5[b]: „weil ich lebe" und v. 6[b]: „ich bin mit ihnen" nicht anders als auf den Auferstandenen bezogen werden kann. Ich sehe keine einzige Unebenheit, die entsteht, wenn v. 6—12 und in Verbindung damit v. 4[b] und v. 5[b] auf das Verhältnis des lebendigen erhöhten Christus zu den Gläubigen aller Zeiten und insbesondere der Gegenwart des Liedes gedeutet werden. Das ist das Thema der Ode: Christus und die Seinen, auf der Erde und unter der Erde.

Eine Schwierigkeit scheint durch die Verse 4[a] und 5[a] gebildet; sie scheinen von dem irdischen Leben des Christus zu sprechen: v. 4[a] von dem mangelhaften Glauben der ihm körperlich Nahestehenden[1], v. 5[a] von den nutzlosen Verfolgungen seiner Gegner. Aber es ist zu beachten, daß der Herr nur im Rückblick davon spricht, als von etwas längst Überwundenem. Jene trüben Erfahrungen menschlicher Schwächen sind als dunkler Hintergrund neben das gegenwärtig machtvoll alles durchdringende Glaubensverhältnis zu dem Erhöhten gestellt. — Diese selben Gedanken von der Verfolgung des Herrn werden dann in v. 13f wieder aufgenommen; hier werden sie aber nun nach einer anderen Seite weiter geleitet: scheinbar gestorben — aber vom Tod nicht überwunden. Das ergibt die Descensusschilderung.

Damit scheint mir ein klarer, sachlich und formell wohlgeordneter Aufbau von 42_{4-26} nachgewiesen. Sowohl die Schilderung des Erhöhten als auch die des unter den Toten befreiend Wirkenden sind — richtig verstanden — Bilder von ganz außerordentlicher Größe und Schönheit[2]. — —

---

verstanden werden"; was der Satz freilich sonst bedeuten soll, wird nicht gesagt.

1) Vgl. die ausführlichen Erwägungen Kittel ZNW S. 91f. Danach auch Greßmann RThPh 1913 S. 213.

2) Harnacks Urteil über v. 4—16 ist fast rätselhaft. S. 73: „ganz unverständlich". S. 91: „dieses Stück spottet in seiner Verworrenheit aller Kritik, und man sieht sich genötigt, es beiseite zu lassen als einen wirren, wahrscheinlich aber auch schlecht überlieferten Cento". — Demgegenüber Gunkel DR: „Ein Triumphlied des Auferstandenen von hinreißendem Schwunge"; „die Ode ist (bis auf die ersten Verse; vgl. unten S. 141 Anm. 3) völlig einheitlich und kann noch dem modernen Leser zeigen, welche religiöse und poetische Kraft diese Kreise besessen haben".

Es bleibt nun freilich über die Einleitungsverse 1—3 zu handeln, die bekanntlich — nur wenig verändert — auch als Ode 27 überliefert sind.

Die Deutung der Verse ist außerordentlich umstritten. Man muß außerdem mit Textverderbnis rechnen, denn sowohl differiert der Text von 27 mit dem von 42_{1-3}, als auch hat N mehrere Abweichungen von H. Die Schwierigkeit dieses Odenanfanges wie die meisten der Exegeten durch Abtrennung des Anfangs vom Folgenden aus der Welt zu schaffen, bin ich nicht geneigt. Das einheitlich überlieferte „und“[1] zu Beginn von v. 4 weist darauf hin, daß die Ode nicht mit v. 4 begonnen hat. Man hätte also anzunehmen, daß die ursprüngliche Ode 42, schon ehe ihr Ode 27 vorgesetzt wurde, einer Veränderung unterworfen war, die sie zum Fragmente[2] werden ließ[3].

Es brauchen für den Zusammenhang dieser Untersuchung nicht alle Deutungsversuche erwogen zu werden. Es genügt auf eines hinzuweisen: das im Text ganz fest überlieferte „aufgerichtete[4] Holz“ als Deutung des Ausbreitens der Hände kann nichts anderes sein als das Kreuz[5]. Dies „Holz“ zu

---

1) Von Frankenberg gestrichen. 2) So Zahn.

3) Auch scheint mir, es sei im allgemeinen die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Verse, aus dem ursprünglichen Zusammenhange der 42. Ode gelöst, selbständig überliefert wurden. Die selbständige Form Ode 27 macht, besonders durch die überaus andeutende Erwähnung des Kreuzes, einen viel mehr fragmentarischen Eindruck. Anderseits ist begreiflich, wenn der Anfang dazu reizte, ihn zu einem selbständigen kleinen Gebetslied zu verwenden. — Eine mögliche Erklärung der Abtrennung erwägt Bacon Exp. 8. Ser. II (1911) S. 245: eine zunächst am Rand befindliche Dublette der Verse 1—3 geriet bei Abschrift oder Übersetzung als selbständiges Stück in den Text.

4) 27_3: ܩܝܣܐ ܕܬܪܝܨ „Holz das aufgerichtet ist“; 42_3: ܩܝܣܐ ܦܫܝܛܐ „das ausgestreckte Holz“.

5) Für einen Irrweg halte ich Connollys Versuch S. 304f. Weil v. 3 von dem Holz sagt, es sei „aufgehängt am Wege“ (er liest [vgl. unt. S. 140 Anm. 2] das auf „Weg“ folgende Adjektiv als zu diesem gehöriges Femininum ܬܪܝܨܬܐ [pro ܕܬܪܝܨܐ] „am geraden Wege“ — vgl. Ode 38_7), sieht er darin eine Art Wegweiser und findet damit eine Analogie zu den den Weg markierenden Fußtapfen Christi 39_9, die gleichfalls mit einem Holz verglichen werden (vgl. 39_2: „die den Herrn verachten“ =

tilgen, ist ein, wie mich dünkt, unerlaubter Gewaltstreich zur Beseitigung der Schwierigkeit[1].

Mit diesem Wort ist aber — bei aller Dunkelheit im Einzelnen[2] — eine keinesfalls zu ignorierende Aussage gegeben, die zweifellos auf den Tod des Herrn hinweist und damit die Herstellung eines sachlichen Zusammenhanges mit dem Folgenden zu ermöglichen scheint. Denn in v. 5f und v. 13ff ist eben von Christi Leiden und den daran sich anknüpfenden Ereignissen gehandelt. An die Erwähnung der Kreuzigung schließt sich — nicht als Fremdkörper, sondern als natürliche Folge — eine Schilderung des Christus, der Kreuz und Tod überwand, und seines siegreichen Wirkens.

Eines allerdings wird dabei kaum zu umgehen sein: das Zugeständnis, daß zwischen v. 3 und v. 4 das „Ich" wechselt. „Sein[3] Zeichen" v. 2; die Tatsache, daß von dem Aufgerichteten in der dritten Person gesprochen wird (v. 3b)[2]; vor allem

---

die den Wegweiser nicht beachten). Dann läge freilich nur eine sehr versteckte Andeutung an das Kreuz vor. Vgl. ob. S. 134 Anm. 7. — Ebensowenig ist Spittas Deutung von „Holz" = ξύλον = „Baum" annehmbar: das Ausstrecken der Hände gleicht dem Emporwachsen des Baumes. 11 16. 18 20 7 beweisen, daß die Oden „Baum" nicht mit ܩܝܣܐ „Holz", sondern mit ܐܝܠܢܐ übersetzen. Dagegen ist die Bedeutung lignum crucis κατ' ἐξοχήν für ܩܝܣܐ sehr geläufig (vgl. Brockelmann, Lexikon S. 321).

1) Diettrich, der in seiner jüdischen Deutung (therapeutisches Glaubensbekenntnis) begreiflicherweise mit „Holz" nichts anfangen kann.

2) Am schwierigsten ist v. 3b: ܕܐܬܬܠܝ ܥܠ ܐܘܪܚܗ ܕܙܩܝܦܐ „(Holz) das am Wege des Aufgerichteten hing". Das hängende Holz als Kreuzesstamm gibt keinen Sinn, darin hat Connolly (vgl. ob. S. 139 Anm. 5) ganz recht. Ich vermute Verderbnis der Relativkonstruktion. Ihr Subjekt war ursprünglich in ܙܩܝܦܐ „der Aufgerichtete" enthalten. So Gunkel ZNW: „Das Suffix ܗ ›sein‹ an ܐܘܪܚܐ ist falsches Explicitum und hat das folgende ܕ veranlaßt, das zu streichen ist". (Ähnlich Zahn, der ܥܠܘܗܝ und ܪܚܝܡܐ „der Geliebte" liest.) Also: „an dem am Wege der Aufgerichtete hing". — Grimme: „Weg" Personifikation des Christus wie Joh. 14 6 („ich bin der Weg"); daher mit Hilfe der Korrektur ܥܠܘܗܝ (vgl. Zahn): „an dem aufgehängt war der gerade Weg (= Christus)".

3) N und 27 2. H 42 2 hat feminines Suffix.

aber die, daß das Ausstrecken (nach oben) und Ausbreiten der Hände, zusammen mit dem „Sich Gott Nähern“ (42 1) oder dem ἁγιάζειν[1] (27 1) schwerlich anders als vom Gebet verstanden werden kann[2]: das alles nötigt zu der Annahme, daß in v. 1—3 der Redende der Sänger ist[3], der wie in 21 1 35 8 oder 37 1 f von dem Ausstrecken seiner Hände zu Gott als dem Gestus des Gebetes und Lobpreises berichtet, diese Geste auf das Kreuz symbolisiert und nun weiter die Ode von dem Gekreuzigten und Auferstandenen handeln läßt[4]: von nun an

---

1) Frankenberg: „ܩܕܫ nach bekanntem semitischem Sprachgebrauch wie ἁγιάζειν eigentlich etwa sagen: ἅγιος ἅγιος ἅγιος usw., dann überhaupt erheben, preisen vgl. Afraates ed. Wright S. 280 Zeile 10 (Ermahnung im Auftrag des Konzils von Seleucia)“. Ebenso Wensinck ThSt S. 35f: ܩܕܫ in ähnlicher Weise denominiert von ܩܕܝܫܐ wie ܒܪܟ von ܒܪܟܐ und ܒܘܪܟܬܐ; Analogien im Jüdisch-Aramäischen und Arabischen.

2) Auch hierfür gibt Frankenberg die beste Erklärung (von Gunkel ThLZ S. 10 angenommen), allerdings mit unnötiger Ausscheidung einer Glosse in v. 3 und Abtrennung des ganzen Stückes vom Folgenden. ܦܫܛ „ausstrecken“ ist die körperliche Bewegung beim Gebet, dem das „sich krümmen“ ܓܗܢ entspricht. „Diesen Akt resp. diesen Zustand (des Ausgestrecktseins) meint der Dichter mit ܦܫܝܛܘܬܝ v. 3 (›mein Ausgestrecktsein‹; ebenso v. 1: ܦܫܛܬ ›ich habe ausgestreckt‹) und vergleicht ihn mit dem Kreuzesstamm, während die ausgebreiteten Arme (ܦܫܝܛܘܬܐ ܕܐܝ̈ܕܝ v. 2) das Querholz symbolisieren. Joh. Clim. scala M. 88. 900 C: σταυρωσον χειρας ακινητως.“

3) Gunkel, der ZNW im Anschluß an Zahn auch in v. 1—3 Christus redend glaubte, hat diese Meinung DR (vermutlich unter Frankenbergs Einfluß, vgl. vorige Anm.) aufgegeben. Er zieht daraus die, wie mich dünkt, nicht notwendige Konsequenz, v. 1—3 vom Folgenden zu trennen. — Greßmann RThPh 1913 S. 213f führt diese Ode als Muster dafür an, wie der Dichter sich gelegentlich mit dem Christus identifiziere. Sonderbarer Weise trennt aber auch er wie Gunkel gerade die dafür beweisenden Verse 1—3 von der Ode.

4) Bacon a. a. O. S. 244f: Von der ursprünglichen Ode nur v. 1 erhalten, eine Beschreibung der Gebetsstellung; dieser Vers wurde nachträglich als Wort Christi verstanden und mit einem auf das Kreuz deutenden Zusatz versehen. — Nur freilich ist mit einem so minimalen Odenrest wenig anzufangen, und es bleibt sein Geschick vor der christlichen Bearbeitung sehr im Dunkeln.

aber mit dem „Ich“ des Christus[1]. Nach den im Laufe dieser Untersuchung gefundenen Analogien wird man einen solchen Wechsel des „Ich“ schwerlich für bedenklich zu halten brauchen[2].

Beilage I.

Bibliographie der Oden Salomos.[3]

I. Text, Ursprache, Überlieferung.

1. J. Rendel Harris: The odes and psalms of Solomon. Syriac Text. Cambridge 1911. — — [Vgl. 22—27, 161, 162.]
2. A. Ungnad und W. Staerk: Die Oden Salomos, aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen. (Kleine Texte 64.) 40 S. Bonn 1910.
   [BW 1910[2] S. 432. — ThLZ 1911 S. 731 (Duensing). — Internationale kirchl. Z. (Bern) 1911 (Kz.). — AJTh 1911 S. 322. — BALAC 1911 S. 152 (Labourt). — RH 1911 S. 101 (Ch. Guignebert). — ZwissTh 1912 S. 263 (Windisch). — Vgl. Grimme (40), Nau (95), Perles (116).]
3. H. Hansen: Die Oden Salomos in deutschen Nachdichtungen. 78 S. Gütersloh 1911. — — [Vgl. 76.]
   [ThGl 1911 S. 592 (Peters). — Vgl. Greßmann (142).]
4. G. Wohlenberg und H. Hansen: Übersetzung von Ode 41, 31, 33, 3, 8, 4, 13, 27, 9, 10. Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 1910 S. 45, 57, 69, 81, 93, 105, 113, 125, 477, 489.

---

1) Batiffol S. 91: „les v. 1—3 sont un prélude, dans lequel l'auteur du psaume exprime qu'il va prier, qu'il lève les mains pour prier. Puis, aussitôt, c'est le Christ qui parle, sans transition, procédé familier à nos odes.

2) Vgl. ob. S. 35f. 71ff. 86ff. 110; auch 65f.

3) Wichtigere Rezensionen sind selbständig aufgeführt. — Nicht gebucht habe ich, was über die Oden Salomos in Büchern und Abhandlungen über andere Gegenstände gesagt ist (z. B. bei Norden: Agnostos Theos; Krebs: Der Logos als Heiland usf.). — Der Kundige weiß, wieviel ich den Bibliographien in BZ, OLZ, RHE, Harris[2] verdanke.

5. W. E. Barnes: The text of the odes of Solomon. JThSt 1910 S. 573—575. — — [Vgl. 78—80.]
6. F. Schultheß: Textkritische Bemerkungen zu den syrischen Oden Salomos. ZNW 1910 S. 249—258.
7. Jakob Barth: Zur Textkritik der syrischen Oden Salomos. RS 1911 S. 261—265.
8. H. Greßmann: Über Frankenberg (164), Grimme (43), Harris[2] (25). DLZ 1911 S. 2896—2902.
9. H. Greßmann: Über Labourt-Batiffol (87). ZDMG 1911 S. 850—852. — — [Vgl. 140—143.]

10. R. H. Connolly: Über Bernard (154) und Abbott (32). JThSt 1913 S. 311—316.
11. E. A. Abbott: The original language of the odes of Solomon. JThSt 1913 S. 441—443. — — [Vgl. 32.]
12. R. H. Connolly: Greek the original language of the odes of Solomon. JThSt 1913 S. 530—538. — — [Vgl. 118.]

Vgl. Frankenberg (164), Grimme (43), Chajes (59, 60), Bruston (92).

13. S. Euringer: Ein unkanonischer Text (Hohes Lied 8, 15—20) in der armenischen Bibel. Actes du seizième congrès international des orientalistes. Athènes. 1912. S. 62f.

14. F. C. Burkitt: The odes of Solomon. Ath 1912[1] S. 12.
15. F. C. Burkitt: A new MS of the odes of Solomon. JThSt 1912 S. 372—385.
[ThLZ 1912 S. 528 (A. Harnack). — RHE 1912 S. 761 (L. G.)]
16. H. Grimme: Zur Handschrift N der Oden Salomos. OLZ 1912 S. 492—496. — — [Vgl. 40—43.]
17. G. Kittel: Eine zweite Handschrift der Oden Salomos. ZNW 1913 S. 79—93. — — [Vgl. 121.]
18. Duncan Willey: The odes and psalms of Solomon. JThSt 1913 S. 293—298.

19. Fridericus Münter: Odae Gnosticae Salomoni tributae, thebaice et latine, praefatione et adnotationibus philologicis illustratae. (Programm.) Havniae 1812.
20. Carl Schmidt: Koptisch-gnostische Schriften I. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.) Leipzig 1905.
[Ode I: S. 75, 26—34. Ode V: S. 73, 31—74, 10; gnost. Hymnus

S. 72, 35—73, 23; dazu gnost. Hymnus S. 74, 34—75, 6. Ode VI: S. 85, 21 —86, 9; gnost. Hymnus S. 83, 30—85, 12; Kommentar S. 86, 9—88, 6. Ode XXII: S. 101, 7—29; gnost. Hymnus S. 99, 30—100, 28; Kommentar S. 101, 31—103, 33. Ode XXV: S. 97, 12—31; gnost. Hymnus S. 96, 1—28; Kommentar S. 97, 35—99, 19.]

21. W. H. Worrell: The odes of Solomon and the Pistis Sophia. JThSt 1911 S. 29—45.

II. Judenchristlicher Ursprung.

22. J. Rendel Harris: An early christian hymn-book. Contemporary Review 1909 S. 414—428.

23. J. Rendel Harris: An early christian psalter. 78 S. London 1909.

24. J. Rendel Harris: The odes and psalms of Solomon, now first published from the syriac version. 154 u. 54 S. Cambridge 1909.

[The christian World. 13. Januar 1910. — The Methodist Times. 13. Januar 1910 (W. B. Brash). — Ath 1910[1] S. 62—63. — British Friend. Januar 1910 (R. S. Franks). — British Weekly. 24. Februar 1910 (J. Moffatt). — The Outlook (New-York). 2. April 1910. — Times literary Supplement. 7. April 1910 (R. H. Charles). — The Evening Bulletin (Philadelphia). 13. April 1910. — The Guardian. 14., 29. April, 3. Juni 1910 (Nairne). — Great Thougts. 7. Mai 1910. — The Churchman. Oktober 1910. — Americ. Methodist Quarterly Review. Oktober 1910. — BW 1910[2] S. 142 (Goodspeed). — RHE 1910 S. 623f (P. de P.). — R. moderniste 1910 p. 418 (A. D.). — RHR 1910[2] S. 109f (P. A.). — RQH 1911. — RSCT 1910 S. 188—200 (Buonaiuti). — Vgl. Haußleiter (28), Cheyne (46), Nestle (63), Schürer (71), Bousset (75), Sprengling (83), Loisy (108), Wellhausen (134).]

25. J. Rendel Harris: The odes and psalms of Solomon, published from the syriac version. Second edition, revised and enlarged with a facsimile. Cambridge 1911.

[ThLZ 1911 S. 571 (Duensing). — RHE 1912 (L. Gougaud). — Review of theology and philosophy. Juli 1912 (T. H. Weir). — Vgl. Greßmann (8), Bartlet (31), Nestle (64), Bruston (90).]

26. J. Rendel Harris: The thirty-eigth ode of Solomon. Exp. 1911 8. Ser. II p. 29—37.

27. J. Rendel Harris: Two flood-hymns of the early church. Exp. 1911 8. Ser. II p. 405—417. — — [Vgl. 1, 161, 162.]

28. J. Haußleiter: Der judenchristliche Charakter der Oden Salomos. ThLBl 1910 S. 265—276.

29. J. Leipoldt: Die Lieder Salomos. AELKZ 1910 S. 626—630.
30. J. T. Marshall: The odes and Philo. Exp. 1911 8. Ser. I p. 385—398, 519—536.
31. V. Bartlet: Über Harris[2] (25). Review of theology and philosophy (Edinburgh) 1911 p. 334.
32. E. A. Abbott: Light on the Gospel from an ancient poet. (Diatessarica IX.) LXIV u. 602 S. Cambridge 1912. — — [Vgl. 11.]
[Ath 1912[2] S. 517. — Vgl. Connolly (10), Kittel (121).]

III. Jüdischer Ursprung.

33. A. Harnack: SBA 1909. LI S. 1255.
34. A. Harnack: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. (TU XXXV 4.) VI u. 134 S. Leipzig 1910.
[Stimmen aus Maria-Laach 1910 S. 232—234 (J. Bessmer). — Americ. Methodist Quarterly Review. Oktober 1910, Januar 1911. — AJTh 1910 S. 637f (Goodspeed). — BW 1910[2] S. 144. — RHR 1910[2] S. 110 (P. A.). — RHE 1910 Nr. 3. — RSCT 1910 Nr. 7 und 8 (U. Manucci). — RQH 1911. — AB 1911 S. 332 (H. D.). — Vgl. Haußleiter (28), Kennedy (44), Cheyne (46), Charles (47), Wabnitz (48), Hake (49), Nestle (66), Bultmann (73), Bousset (75), Barnes (79), Lagrange (86), Loisy (107, 108), Lejay (111), Perles (116), Zarin (120), Wellhausen (134), G. Kr. (135), Greßmann (142), Lake (155).]
35. G. Diettrich: Eine jüdisch-christliche Liedersammlung. Ref. 1910 S. 306ff, 370ff, 513ff, 533ff.
36. G. Diettrich: Die Oden Salomos, unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 9.) XXI u. 136 S. Berlin 1911.
[Studierstube (Langensalza) 1911 Nr. 10 (J. Böhmer). — RQH 1911. — RHE 1912 S. 386 (C. Mohlberg). — RH 1912 S. 338 (C. Guignebert). — Vgl. Grimme (41), Nestle (68, 70), Nau (96), Perles (116), Greßmann (142).]
37. Fr. Spitta: Zum Verständnis der Oden Salomos. ZNW 1910 S. 193—203, 259—290.
38. Fr. Spitta: Die Oden Salomos. M. für Gottesdienst und kirchl. Kunst (Göttingen) 1910 S. 245—249, 273—278. — — [Vgl. 124.]
39. W. Staerk: Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos. ZwissTh 1910 S. 289—306. — — [Vgl. 2.]

40. H. Grimme: Über Ungnad-Staerk (2). ThR 1910 S. 545—547.
41. H. Grimme: Zu den Oden Salomos. Über Diettrich (36), Labourt-Batiffol (87), Frankenberg (164). ThR 1911 S. 601—605.
42. H. Grimme: Die neunzehnte Ode Salomos, eine Rekonstruktion. ThGl 1911 S. 11—18.
43. H. Grimme: Die Oden Salomos, syrisch, hebräisch, deutsch. Ein kritischer Versuch. IV u. 149 S. Heidelberg 1911. — — [Vgl. 16.]
[RB 1912 S. 464—467 (P. Dhorme). — Vgl. Greßmann (8), Nestle (68, 69), Brockelmann (117).]
44. Kennedy: Harnack on the recently discovered odes of Solomon. ExpT 1910 p. 444—446.
45. W. A. Menzies: The odes of Solomon. The Interpreter (London) 1910/11 p. 7—22.
46. T. K. Cheyne: Über Harris (24) und Harnack (34). HJ 1910 S. 206—212.
47. R. H. Charles: Über Harnack (34). Review of theology and philosophy (Edinburgh) 1910/11 S. 220—223.
48. A. Wabnitz: Un psautier judéo-chrétien du premier siècle. RThQR 1910 p. 351—367.
49. B. Hake: Über Harnack (34). DR 1911 S. 153f.
50. Ludwig: Ein altchristliches Gesang- und Gebetbuch aus dem ersten Jahrhundert. Theologisch-prakt. M. (Passau) 1911 S. 288—294.
51. P. Kleinert: Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Oden Salomos. ThStKr 1911 S. 569—611.
52. M. Friedländer: Die neuentdeckten Oden Salomos. Neue Nationalzeitung. Wien. 1911 Nr. X S. 1f, XI S. 2—4, XII S. 2—4, XIII S. 6f.
53. B. W. Bacon: The odes of the Lords rest: I. the problem of their origin. Exp. 1911 8. Ser. I p. 193—209.
54. B. W. Bacon: Songs of the Lords beloved II. Exp. 1911 8. Ser. I p. 319—337.
55. B. W. Bacon: The odes of Solomon: III. christian elements. Exp. 1911 8. Ser. II p. 243—256.
56. B. W. Bacon: Further light on the odes of Solomon. Exp. 1912 8. Ser. IV p. 459—462.

57. M. Goguel: Les odes de Salomon. R. chrétienne (Paris) 1911[1] p. 152—161, 330—340.

58. H. Schoen: Un psautier judéo-chrétien du premier siècle. Mercure de France (Paris) 1911 p. 774—786.

59. Hirsch Perez Chajes: שירי שלמה. Magyar-Zsidó Szemle [ungarisch-jüdische Revue]. Hebräische Beilage (Budapest) 1911 S. 113—117.

60. H. P. Chajes: שירי שלמה. Hagoren (Berditschew) 1911 (VIII) p. 24—34.

61. A. Marmorstein: Kranz und Krone in den Oden Salomos. OLZ 1912 S. 306ff.

Vgl. Lindblom (126).

IV. Allgemeines. Heidenchristlicher Ursprung.

62. L. Mariès: La découverte des odes de Salomon. Études. Juni 1909 (CXIX) p. 807—812.

63. E. Nestle: Über Harris (24). ThLBl 1910 S. 1—4.

64. E. Nestle: Über Harris[2] (25). ThLBl 1911 S. 394.

65. E. Nestle: Über Frankenberg (164). ThLBl 1911 S. 534f.

66. E. Nestle: Über Harnack (34). ThLZ 1911 S. 586—588.

67. E. Nestle: Über Labourt-Batiffol (87). ThLZ 1912 S. 28.

68. E. Nestle: Über Diettrich (36) und Grimme (43). ThLBl 1912 S. 202f.

69. E. Nestle: Über Grimme (43). ThLZ 1912 S. 492.

70. E. Nestle: Über Diettrich (36). ThLZ 1912 S. 586—588.

71. E. Schürer: Über Harris (24). ThLZ 1910 S. 6f.

72. Th. Zahn: Die Oden Salomos. NkZ 1910 S. 667—701, 747—777.

73. R. Bultmann: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. M. für Pastoraltheologie (Berlin) 1910/11 S. 23ff.

74. E. Krebs: Die Oden Salomos. Ein umstrittener Fund aus urchristlicher Zeit. Hochland (Kempten) 1910 (VIII, 1) S. 374ff.

75. W. Bousset: Über Harris (24) und Harnack (34). ThRs 1910 S. 435f.

76. H. Hansen: Die Oden Salomos. Der alte Glaube (Hamburg) 1910 S. 680f.

77. J. M. Leendertz: De oden van Salomo. Proefschrift ..... voor het college van curatoren van de algemeene doopsgezinde societeit. Amsterdam 1910.
[Vgl. Kittel (121).]

78. W. E. Barnes: An ancient christian hymnbook. Exp. 1910 7. Ser. X p. 52—63.

79. W. E. Barnes: Über Harnack (34). JThSt 1910 S. 615—618.

80. W. E. Barnes: Über Frankenberg (164) und Labourt-Batiffol (87). JThSt 1912 S. 465. — — [Vgl. 5.]

81. J. A. Montgomery: The recently discovered odes of Solomon. BW 1910 ² p. 93—100.

82. D. S. Schaff: A christian hymn-book of the first century. Presbyterian Banner. 2. Juni 1910.

83. M. Sprengling: Über Harris (24). AJTh 1910 S. 632—637. — — [Vgl. 147.]

84. S. Reinach: Les odes de Salomon. RHR 1910 ² p. 279—294.

85. S. Reinach: A propos des odes de Salomon. R. moderniste internationale. 1910 p. 457f.

86. M. J. Lagrange: Über Harnack (34). RB 1910 S. 593—596.

87. J. Labourt et P. Batiffol: Les odes de Salomon. Une oeuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction Française (p. 1—38) et introduction historique (p. 39—121). Paris 1911. (Zuerst veröffentlicht RB 1910 S. 483—500; 1911 S. 5—59, 161—197.)
[ThGl 1911 S. 858 (B. Bartmann). — The Irish theological Quarterly (Dublin) 1911 S. 498f (J. Mac Caffrey). — RHE 1911 S. 185, 603f. — R. critique des livres nouveaux 1911 Nr. 8 (Reinach). — R. bénedictine 1911 S. 449f (J. de Puniet). — Écho d'Orient (Paris) 1911 S. 370 (S. Salaville). — Historisches Jahrbuch (München) 1912 S. 157 (A. G.). — Didascaleion 1912 S. 250—262 (S. Colombo). — RH 1912 S. 338f. (C. Guignebert). — Vgl. Greßmann (9), Grimme (41), Nestle (67), Barnes (80), Loisy (109, 110), Perles (116).]

88. Ch. Bruston: in La vie nouvelle. Dezember 1910.

89. Ch. Bruston: in Bulletin de la société nationale des antiquaires de France (Paris) 1910 p. 339.

90. Ch. Bruston: La seconde édition du texte des odes de Salomon. RThQR 1912 p. 74—88, 138—151.

91. Ch. Bruston: Les plus anciens cantiques chrétiens: Les odes de Salomon. RThPh 1911 p. 465—497.

92. Ch. Bruston: Les plus anciens cantiques chrétiens. Tra-

duits sur la seconde édition du texte syriaque avec une introduction et des notes. 83 S. Genève--Paris 1912. [RCHL 1913 S. 263 (J. B. Chabot).]

93. Ch. Bruston: Rectifications à la traduction des plus anciens cantiques chrétiens. RThQR 1912 p. 440—442, 536f.
94. Ch. Bruston: Quelques observations sur les odes de Salomon. ZNW 1912 p. 111—116.
95. F. Nau: Über Ungnad-Staerk (2). ROC 1910 S. 448f.
96. F. Nau: Über Diettrich (36). ROC 1911 S. 220f.
97. G. Grützmacher: in Theologie der Gegenwart (Leipzig) 1911 S. 133—136.
98. E. Preuschen: in Theolog. Jahresbericht für 1909 (Leipzig) 1911. XXIX 4 S. 317f.
99. E. Preuschen: in Theolog. Jahresbericht für 1910 (Leipzig) 1912. XXX 4 S. 366f. — — [Vgl. 139.]
100. G. Hönnicke: Die neuentdeckten Oden Salomos in der bisherigen kritischen Beurteilung. Studierstube (Langensalza) 1911 S. 297—309.
101. Knietschke: Die neuentdeckten Oden Salomos. Evangel. Kirchenzeitung (Berlin) 1911 S. 324—327.
102. Chr. Schmitt: Die 42 Oden Salomos. Pastor bonus (Trier) 1910/11 S. 417—422.
103. A. J. Wensinck: De Oden van Salomo, een oudchristelijk psalmboek. ThSt 1911 S. 1—60. — — [Vgl. 160.]
104. W. Schenke: De nyling fundne saakaldte Salomos oder. Norsk Teologisk Tidskrift (Kristiania) 1911 Nr. 2.
105. A. C. Headlam: The odes of Solomon. Church Quarterly Review (London) 1911 p. 272—302.
106. A. Loisy: La mention du temple dans les odes de Salomon. ZNW 1911 p. 126—130.
107. A. Loisy: Über Harnack (34). RCHL 1911 S. 101—105.
108. A. Loisy: Über Harris (24) und Harnack (34). RHLR 1911 S. 493—501.
109. A. Loisy: Über Labourt-Batiffol (87) und Frankenberg (164). RCHL 1912 S. 343—345.
110. A. Loisy: Über Labourt-Batiffol (87) und Frankenberg (164). RHLR 1912 S. 574—576.
111. P. Lejay: Über Harnack (34). BALAC 1911 S. 56—60.

112. A. d'Alès: Les odes de Salomon. Études Dezember 1911 (CXXIX) p. 753—770.
113. A. de Boysson: Les odes de Salomon. RPA 1911 [2] p. 497—503.
114. E. Sacchi: Le odi di Salomone. Nuova Antologia 1911 p. 84—91.
115. J. Guidi: in Rivista degli Studi Orientali (Roma) 1911 p. 456—459.
116. F. Perles: Über Harnack (34), Ungnad-Staerk (2), Frankenberg (164), Diettrich (36), Labourt-Batiffol (87). OLZ 1912 S. 26ff.
117. C. Brockelmann: Über Grimme (43). LZB 1912 S. 313—315.
118. R. H. Connolly: The odes of Solomon: Jewish or Christian? JThSt 1912 p. 298—309. — — [Vgl. 10, 12.]
119. A. Vaccari: Le odi di Salomone. Civiltà Cattolica (Roma) 1912 (6. Januar) p. 22—36.
120. S. M. Zarin: Russischer Titel: Die jüngst entdeckte apokryphe Schrift „Die Lieder Salomos" und der Versuch A. Harnacks, sie zur Frage nach der Entstehung des 4. kanonischen Evangeliums in Beziehung zu setzen. Ḫristianskoe Čtenie (St. Petersburg) 1912 S. 601—626.
121. G. Kittel: Über Abbott (32), Newbold (149), Bernard (154), Harris (162), Leendertz (77). ThLBl 1913 S. 510—515. — — [Vgl. 17.]
122. J. A. F. Gregg: The odes of Solomon. The Irish Church Quarterly. Januar 1913.

V. Beziehungen zum NT.

123. R. H. Strachan: The newly discovered odes of Solomon and their bearing on the problem of the Fourth Gospel. ExpT 1910/11 p. 7—14.
124. Fr. Spitta: Die Oden Salomos und das neue Testament. M. für Pastoraltheologie (Berlin) 1910/11 S. 91—101. — — [Vgl. 37, 38.]
125. F. Torm: Nye Fund og deres Betydning for den nytestamentlige forskening (Salomos Oder). TT 1911 (III 2 I).
126. J. Lindblom: Om lifvets idé hos Paulus och Iohannes samt i de s. k. Salomos oden [die Idee des Lebens bei

Paulus, Johannes und in den sog. Oden Salomos]. (Upsala universitets årsskrift. Teologi 1.) VII u. 187 S. Upsala 1912.
Vgl. Harnack (34), Bruston (92).

VI. Beziehungen zu den apostolischen Vätern.

127. J. de Zwaan: Een dichter uit den tijd der apostolische vaders. Onze eeuw (Haarlem) 1911 (XI 4) p. 223—246.
128. J. de Zwaan: Ignatius and the Odist. AJTh 1911 p. 617—625.
129. Heinrich Böhmer: Die Oden Salomos. Kirchl. Rundschau für die evangelischen Gemeinden Rheinlands und Westfalens. 1910 S. 215—219, 238—243, 266—270.

VII. Montanistischer Ursprung.

130. G. Wohlenberg: Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 1910 S. 431 Anm.
131. F. C. Conybeare: The odes of Solomon Montanist. ZNW 1911 p. 70—75.
132. F. C. Conybeare: Note on the odes of Solomon. ZNW 1913 p. 96.
133. S. A. Fries: Die Oden Salomos, montanistische Lieder aus dem zweiten Jahrhundert. ZNW 1911 S. 108—125.

VIII. Gnostischer Ursprung.

134. Julius Wellhausen: Über Harris (24) und Harnack (34). GGA 1910 S. 629—641; 641 f.
135. G. Kr.: Über Harnack (34). LZB 1910 S. 777—781.
136. H. Gunkel (und H. Greßmann): Die Oden Salomos. ZNW 1910 S. 291—328.
137. H. Gunkel: Über Frankenberg (164). ThLZ 1913 S. 10—13.
138. H. Gunkel: Die Oden Salomos. DR Januar 1913 S. 25—47.
139. Erwin Preuschen: ZNW 1910 S. 328 Anm. 3. — — [Vgl. 98, 99.]
140. H. Greßmann: Die Oden Salomos. Christliche Welt (Marburg) 1911 S. 633—635, 650—652, 674—677, 703—705.
141. H. Greßmann: Die Oden Salomos. IW 1911 S. 897—908, 949—958.
142. H. Greßmann: Über Harnack (34), Hansen (3), Diettrich (36). DLZ 1911 S. 1349—1356.

143. H. Greßmann: Les odes de Salomon. RThPh 1913 p. 195—217. — — [Vgl. 8, 9.]
144. C. Clemen: Die neuentdeckten Oden Salomos. ThRs 1911 S. 1—19.
145. Frants Buhl: Salomos Oder. TT 1911 III 2 I.
146. H. Duensing: Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos. ZNW 1911 S. 86f.
147. M. Sprengling: Bardesanes and the odes of Solomon. AJTh 1911 p. 459—461. — — [Vgl. 83.]
148. W. R. Newbold: Bardaisan and the odes of Solomon. JBL 1911 p. 161—204.
149. W. R. Newbold: The descent of Christ in the odes of Solomon. JBL 1912 p. 168—209.
[Vgl. Kittel (121).]
150. W. Stölten: Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos. ZNW 1912 S. 29—58.
151. E. Hora: Die Oden Salomos. ThGl 1913 S. 128—140.
Vgl. Kleinert (51).

IX. Sakramentsmystik.

152. J. H. Bernard: in The Spectator. 22. Oktober 1910.
153. J. H. Bernard: The odes of Solomon. JThSt 1910/11 p. 1—30.
154. J. H. Bernard: The odes of Solomon (Texts and Studies VIII 3). VII u. 134 S. Cambridge 1912.
[Ath 1912[2] S. 305. — ExpT 1912 S. 75f. — Vgl. Connolly (10), Kittel (121).]
155. K. Lake: Über Harnack (34). ThT 1911 S. 89—92.
156. R. A. Aytoun: The mysteries of baptism by Moses bar Kepha compared with the odes of Solomon. Exp. 1911 8. Ser. II p. 338—358.
157. D. Plooij: De „Oranten" houding in de oden van Salomo. ThT 1912 p. 449—462.
158. D. Plooij: Über Frankenberg (164). Museum (Leiden) 1912 S. 148—150.
159. D. Plooij: The attitude of the outspread hands in early christian literature and art. ExpT 1912, p. 199—203, 265—269. — — [Vgl. Nachtrag 6.]
[RHR 1912[1] S. 410f (R. D.).]

160. A. J. Wensinck: Ephrems hymns on Epiphany and the odes of Solomon. Exp. 1912 8. Ser. III p. 108—112. — — [Vgl. 103.]
[RHR 1912[1] S. 410f (R. D.).]
161. J. Rendel Harris: Ephrems use of the odes of Solomon. Exp. 1912 8. Ser. III p. 113—119.
162. J. Rendel Harris: The doctrine of immortality in the odes of Solomon. (Little books on religion.) 75 S. London o. J. — — [Vgl. 1, 22—27.]
[Vgl. Kittel (121).]
163. E. C. Selwyn: The feast of tabernacle, Epiphany, and baptism. JThSt 1912 p. 225—249.

X. Ursprung in der alexandrinischen Theologie.

164. W. Frankenberg: Das Verständnis der Oden Salomos. (Beihefte zu ZAW XXI.) 103 S. Gießen 1911.
[LZB 1912 S. 985f (J. H.). — ExpT 1912 S. 181f (J. Moffatt). — RHE 1912 S. 386 (C. Mohlberg). — RB 1912 Nr. 3. — Vgl. Greßmann (8), Grimme (41), Nestle (65), Barnes (80), Loisy (109, 110), Perles (116), Gunkel (137), Plooij (158).]
165. G. Beer: Pseudepigraphen des ATs: Die Oden Salomos. PRE Bd. 24 (II. Ergänzungsband) S. 375—378. Leipzig 1913.

Beilage II.

Syrische Konkordanz zu den Oden Salomos.[1]

ܐܐܪ 5, 5 (K: ἀέρος).

ܐܒܐ 7, 9. 13; 8, 26; 9, 4; 10, 5; 14, 1; 19, 2. 4; 23, 16. 20; 31, 5; 41, 9. 14.

ܪ̈ܝܫ ܐܒ̈ܗܬܐ 31, 11.

ܐܒܕ. 5, 11; 9, 7; 24, 5. 7; 28, 8. 14; 31, 2; 33, 8; 42, 14.
— Af. 6, 3; 22, 5; 24, 8; 28, 17; 33, 2.

ܐܒܕܢܐ 28, 6; 33, 2. 7.

ܐܒܪܐ 25, 5.

ܐܓܪܬܐ 23, 5. 6. 9. 15. 19.

ܐܕܢܐ 9, 1; 15, 4; 16, 10.

ܐܘ 8, 20; 26, 8. 9. 10.

ܐܙܠ 7, 21; 8, 22; 15, 6; 17, 5. 11; 23, 9; 28, 11; 38, 4. 7. 15.

ܐܚܐ 28, 14.

ܐܚܕ. 5, 6; 6, 14; 7, 18; 28, 13.

---

1) Bei den Partikeln und Pronominalformen sind nur ausnahmsweise alle einzelnen Stellen aufgezählt.

ܐܦ 3, 6. 10; 9, 1; 12, 5; 16, 2; 18, 16; 28, 4 (N); 29, 2; 40, 3. 6 (N?); 42, 24.

ܐܦ ܠܐ (ܐܦܠܐ) 6, 9 (K: οὐδε); 8, 10; 12, 6; 18, 5. 6. 11. 13; 20, 2 (bis). 5. 6; 21, 3 (bis); 28, 5. 14; 33, 8; 34, 2. 3; 38, 14; 39, 10.

ܐܦܢ 42, 13. 14.

ܐܦ̈ܐ 6, 10; 8, 15; 11, 12; 13, 1. 2; 15, 2; 16, 17; 17, 4; 21, 5. 7; 36, 3; 40, 6 (H); 41, 6.

ܐܪܙܐ 8, 11.

ܐܘܪܚܐ 3, 12; 7, 2. 16; 11, 3 (bis); 12, 6; 17, 8; 22, 7. 11; 23, 13; 24, 10; 33, 7. 8. 11; 34, 1; 38, 7; 39, 6. 11; 41, 11; 42, 3.

ܐܪܟ Af. 7, 16.

ܐܪܥܐ 6, 10 (bis); 7, 23; 11, 9. 11. 12. 15. 18; 15, 10; 16, 11. 17; 33, 3.

ܐܪܥ 38, 6.

ܠܐܘܪܥ 7, 20.

ܐܬܐ signum 23, 11. 14 (H); 27, 2 (H); 29, 7; 39, 5. 6; 42, 2.

ܐܬܐ venire 5, 4; 6, 10; 7, 24; 10, 3; 18, 16; 20, 7; 23, 10. 14 (N); 30, 2. 6; 33, 6; 37, 3.

— Af. 6, 8; 7, 16; 8, 3; 16, 17; 22, 11; 38, 2; 39, 2.

ܦܐܪܗܣܝܐ (ܦܪܗܣܝܐ) 6, 16 (K: παρρησια); 7, 19.

ܐܬܪܐ 4, 1. 2. 3; 11, 15. 20; 18, 7; 22, 6; 23, 15; 34, 4.

ܒܬܪ 17, 5; 23, 9; 28, 17; 39, 11

— ܒܬܪ ܪܫܐ 39, 2.

ܒ

ܒܝ (9 mal).

ܒܟ 14, 7; 22, 7.

ܒܗ (20 mal).

ܒܗܘ 8, 24. 25.

ܒܗ̇ 8, 12.

ܒܗܝ 24, 5.

ܒܟܘܢ 33, 7. 9.

ܒܗܘܢ (9 mal).

ܒܝܫܐ 5, 8 (K: κακως); 14, 6; 22, 7; 33, 4.

ܒܝܫܘܬܐ 11, 17; 18, 8.

ܒܫܪ Pa. 10, 6; 22, 3.

ܒܗܬ 8, 18; 9, 7; 29, 1.

ܒܝܬܐ 31, 7.

ܒܛܠ 4, 5; 16, 15; 23, 17 (N).

— Etp. 15, 9; 23, 17 (H).

ܒܛܝܠ 11, 20.

ܒܛܠܐ 42, 20.

ܒܛܝܠܐ 19, 6.

ܒܝܬ 22, 12; 42, 11.

ܒܠܥ Etp. 28, 8.

ܒܢܐ 22, 12.

ܒܣܡ Etp. 11, 13; 20, 8; 28, 3.

ܒܣܝܡܐ 11, 13; 30, 3.

ܒܣܝܡܘܬܐ 7, 4; 11, 17; 14, 3; 17, 7; 19, 1. 10; 20, 9; 25, 12 (K: χρηστο-); 42, 21.

ܒܘܣܡܐ 11, 14. 21.

ܒܣܪ Pa. 39, 2.

ܒܣܪܐ 8, 10; 20, 2.

ܒܣܪܢܐ 20, 2.

ܒܥܐ 7, 12; 8, 23; 15, 1; 19, 8; 20, 5; 24, 3; 26, 14; 28, 15. 17; 33, 11; 38, 14; 42, 5.

— Etp. 19, 3.

ܒܥܘܬܐ 17, 12.
ܒܥܠܕܒܒܐ 22, 3; 29, 5. 10.
ܒܥܠ ܕܝܢܐ (N: ܒܥܠܕܝܢܐ) 22, 3 (K: ἀντιδίκους).
ܒܨܝܐ 16, 9.
ܒܨܝܪܐ 4, 4.
ܒܨܪ 16, 19.
ܒܪܐ filius 3, 9 (bis); 7, 18; 14, 1; 19, 2. 7; 23, 16. 20; 29, 11; 31, 4; 36, 3; 40, 2; 41, 2. 14; 42, 21. 26.
ܒܪ ܐܢܫܐ (N: ܒܪܢܫܐ) 3, 12; 6, 9; 12, 11; 33, 6; 36, 3.
ܒܪܬܐ 33, 6.
ܒܪܐ creare 7, 10. 11.
ܒܪܝܬܐ 4, 8; 7, 28; 16, 12. 13.
ܒܪܟ 22, 6 (H); 28, 5 (bis); 38, 18.
ܒܘܪܟܬܐ 17, 13; 38, 20.
ܒܪܩܐ 39, 4.
ܒܬܘܠܬܐ 19, 6 (bis); 33, 5.

ܓܒܐ 4, 8; 8, 21; 22, 8; 23, 2. 3; 33, 11.
ܓܒܠ 8, 21.
ܓܒܪܐ 19, 8; 41, 13.
ܓܒܝܪܐ 29, 8.
ܓܕܝܠܐ 23, 10. 12. 14.
ܓܕܦ 17, 9.
ܓܙܦ 28, 16 (H).
ܓܙܪ 11, 2.
— Etp. 11, 1.
ܓܘܙܪܬܐ 11, 3.
ܓܘܫܡ 18, 18.
ܓܝܪ 3, 3. 10; 4, 3. 6. 7. 11. 12. 14; 5, 8. 9; 6, 3. 4. 7. 8. 10. 11; 7, 3. 4. 16. 18. 24. 28; 8, 7. 15. 19; 9, 3. 6. 9. 13; 11, 2. 20; 12, 5. 7. 11; 16, 4. 5. 9. 10; 20, 2; 23, 8; 24, 6. 9; 26, 3. 5. 12. 13 (bis); 28, 14; 29, 2. 6; 30, 3; 33, 9; 34, 5; 36, 5; 38, 14. 18; 39, 4; 41, 4. 9. 10; 42, 7. 23.
ܓܠܐ unda 31, 9; 38, 2 (ܓܠܠܐ vallis?); 39, 10.
ܓܠܐ manifestum facere 4, 12. 14; 11, 2; 16, 9.
— Etp. 23, 16; 34, 6.
ܓܠܝܢܐ 33, 5.
ܓܠܘܢܐ 42, 11.
ܓܘܣܐ 41, 8.
ܓܘܣܐ 16, 3; 36, 7; 40, 4. 5.
ܓܘܣܝܬܐ 36, 7.
ܓܡܐ 26, 4.
ܓܦܐ 24, 3; 28, 1. 2.
ܓܦܬ (N: ܓܦ̈ܬ) (?) 19, 6 (Lakt.: infirmatus est).
ܓܪܪܐ 16, 1.
ܓܪܐܐ 23, 5.
ܓܪܒܐ 26, 6.
ܓܪܡܐ 22, 9.
ܓܪܦ 6, 8.
ܓܪܣ 39, 8.

ܕ.

ܕܠܐ s. ܠܐ.
ܕܒܚܬܐ 7, 12.
ܕܒܪ 17, 5; 29, 7; 38, 2.
ܕܘܒܪܬܐ 30, 4; 40, 1.
ܡܕܒܪܢܐ 14, 4.
ܡܕܒܪܢܘܬܐ 23, 11; 36, 8.
ܕܒܫܐ 4, 10; 30, 3; 40, 1.

38, 8. 14; 39, 4. 5. 6. 11; 42, 4 (bis; N tris). 5. 21.

ܗܝܢ 24, 3.

ܗܦܟ 5, 7; 7, 8; 11, 17.

— Af. 8, 15; 11, 18.

ܘܝܢ 8, 4; vgl. ܒܠܘܝܢ.

ܙܕܩ Pa. 29, 5.

— Etp. 17, 2; 25, 11; 31, 5.

ܙܕܝܩܘܬܐ 8, 6. 22; 9, 10; 20, 3; 25, 10 (K: δικαιοσυνη); 36, 7; 41, 13.

ܙܥ 7, 7; 23, 12.

— Etp. 5, 10.

— Ettaf. 5, 10; 22, 10; 24, 2; 31, 8; 35, 3; 39, 4.

ܙܘܥܬܐ 31, 9.

ܙܘܥܙܥܐ 32, 2.

ܙܟܐ 9, 12.

— Etp. 18, 6.

ܙܟܘܬܐ 9, 13; 18, 7; 29, 9.

ܙܠܝܩܐ 15, 2.

ܙܡܪ Pa. 7, 20. 25 (bis); 16, 4; 24, 1; 41, 2.

ܙܡܝܪܬܐ 14, 7; 26, 2. 3. 8; 36, 2; 40, 5.

ܡܙܡܘܪܐ 7, 19. 26; 16, 2.

ܡܙܡܪܢܐ 26, 13.

ܙܥܪ Af. 7, 4.

ܙܩܬ 12, 9.

ܙܪܥ 17, 13.

ܙܪܥܐ 22, 5 (K: σπερμα); 31, 11.

ܚܒ Af. 3, 2. 5; 19, 10; 41, 17; 42, 4.

ܚܒܝܒܐ 8, 24 (bis); 38, 11.

ܚܘܒܐ 6, 2; 7, 22; 8, 2. 14; 10, 7 (?); 11, 2; 12, 11; 14, 6; 16, 3. 4; 17, 12; 18, 1; 23, 3; 40, 6; 41, 2. 6; 42, 8. 12.

ܚܒܠ concepit 19, 7.

ܚܒܠ Pa. perdidit 22, 7; 24, 6; 28, 12; 33, 2; 38, 9 (N bis). 11. 14; 39, 3.

— Etp. 7, 24; 15, 9; 31, 1; 33, 8; 38, 9 (H bis); 39, 9. 10.

ܚܒܠܐ 15, 8; 22, 11; 33, 1. 7; 38, 9; ܠܐ ܚܒܠܐ 7, 13; 8, 26; 9, 3; 11, 10; 15, 8; 17, 2; 21, 4; 22, 11; 28, 6; 33, 10; 40, 8.

ܡܚܒܠܢܐ 38, 9.

ܚܘܒܠܐ 24, 6.

ܚܕܐ unus 4, 6; 28, 8; 36, 6; 41, 16.

ܚܕ — ܚܕ 12, 8. 9; 16, 18.

ܚܕܝ gavisus est 38, 15; 41, 3 (N).

ܚܕܘܬܐ 7, 1. 2. 20; 15, 1 (bis); 23, 1; 31, 3. 6; 32, 1.

ܚܕܪ 28, 11.

ܚܕܬ Pa. 11, 10; 36, 5.

— Etp. 22, 11.

ܚܕܬܐ 17, 4; 31, 3; 33, 10; 41, 17.

ܚܘܕܬܐ 36, 5.

ܚܘܐ Pa. 7, 29; 8, 10; 12, 2; 19, 10; 24, 10; 29, 7; 38, 8.

ܬܚܘܝܬܐ 19, 9.

ܚܒ Pa. 17, 3; 31, 7 (bis).

— Ettaf. 31, 7.

ܚܘܒܐ 10, 7 (?).

ܒܠܚܘܕ 23, 1; 38, 20.

ܚܝܐ 5, 4. 6; 7, 7. 22; 9, 13; 13, 1; 15, 3; 16, 10; 17, 6; 23, 9; 25, 4 (H); 28, 8; 38, 9; 41, 8; 42, 15. 23.

ܚܙܐ Etp. 5, 11; 7, 14. 21; 11, 1; 16, 9; 17, 10; 18, 14; 23, 16; 25, 4 (N); 28, 8; 29, 6; 30, 6; 33, 4; 41, 14.

ܚܙܘܐ 31, 1.

ܚܙܝܐ 7, 21.

ܡܚܙܝܬܐ 13, 1.

ܚܛܦ 23, 6; 39, 3.

ܚܘܛܪܐ 29, 7.

ܚܝܐ vivere 5, 3; 6, 17; 8, 17; 17, 13; 34, 6; 38, 16; 41, 3 (H).

— Af. 19, 8; 41, 12. 17.

ܚܝܐ vivus 3, 11; 6, 17; 8, 24; 11, 7; 17, 1; 28, 7 (H); 30, 1; 42, 5. 19 (bis).

ܚܝܬܐ 19, 8.

ܚܝ̈ܐ 3, 11; 8, 3; 9, 3 (bis); 10, 1. 8; 15, 10; 22, 10; 24, 6; 26, 9; 28, 7 (N bis); 31, 6; 38, 3; 40, 8; 41, 3.

ܚܝܠ Pa. 16, 5.

— Etp. 9, 5; 10, 4.

ܚܝܠܐ 4, 8; 6, 16; 8, 19; 16, 15; 18, 2; 23, 8; 29, 9; 32, 2; 39, 1.

ܚܝܠܬܢܐ 25, 10.

ܚܝܠܬܢܘܬܐ 7, 29; 29, 7.

ܚܟܡ Af. 33, 8.

— Etp. 3, 13; 5, 7; 38, 15.

ܚܟܡܐ 28, 18.

ܚܟܝܡܐ 7, 10.

ܚܟܡܬܐ 7, 10; 24, 9; 38, 13.

ܚܠܐ 42, 17.

ܚܠܒ 19, 3.

— Etp. 19, 2.

ܚܠܒܐ 4, 10; 8, 17; 19, 1. 3. 4; 35, 6; 40, 2.

ܚܘܠܛܢܐ 19, 4.

ܚܠܐ 40, 5 (N).

ܚܠܝܘܬܐ 19, 1; 28, 13; 38, 8 (H? N).

ܚܘܠܢܐ 24, 3.

ܚܠܦ Šaf. 4, 1. 2; 17, 13; 28, 12.

— Eštaf. 4, 4.

ܚܡܬܐ 7, 1.

ܚܡܠ 23, 13.

ܚܡܪܐ 38, 13.

ܚܢ 7, 12; 42, 21.

ܚܢܢܐ 7, 7. 12; 21, 1 (bis).

ܚܢܡ 4, 9; 42, 24.

ܚܣܐ 17, 4.

ܚܣܝܐ 9, 6; 25, 10.

ܚܣܝܘܬܐ 20, 9; 24, 10.

ܚܣܡܐ 3, 7; 7, 3; 11, 6; 15, 6; 17, 12; 20, 7; 23, 4.

ܚܣܪ 24, 9.

— Af. 20, 6.

ܚܣܝܪܐ 4, 9 (bis); 18, 4; 24, 7.

ܚܘܣܪܢܐ 15, 11.

ܚܦܪ 23, 12.

ܚܐܪܐ 42, 26.

ܚܐܪܘܬܐ 10, 3.

ܚܪܬܐ 4, 12; 7, 17; 14, 4; 26, 7.

ܚܪܒܐ 28, 5.

ܚܪܝܒܐ 39, 4.

ܚܪܝܒܘܬܐ 12, 5.

ܚܪܫܐ 7, 27.

ܚܫܐ 21, 3.

ܚܫܒ Etp. 5, 8; 9, 2; 18, 16.

ܡܚܫܒܬܐ 8, 19; 9, 2; 12, 4. 7; 15, 5; 16, 9. 10. 20; 17, 5; 18, 17; 20, 1. 2; 21, 4; 23, 5. 17; 24, 5. 8; 29, 8; 34, 2. 3; 41, 10.

ܡܐܢܐ 38, 3.
ܡܕܡ 4, 12; 5, 3; 28, 17.
ܡܕܝܢ 4, 11. 12; 5, 7. 11; 6, 3. 4 (bis); 7, 11. 27; 8, 10 (bis); 11, 20; 12, 9; 16, 9. 19; 17, 10; 23, 14; 25, 7; 31, 7; 34, 4. 5; 38, 6; vgl. ܟܠܡܕܝܢ.
ܡܘܡܐ 13, 3; 20, 4; 39, 5.
ܡܝܬ 3, 10; 5, 11; 11, 7; 24, 3; 28, 7; 42, 5. 21.
ܡܝܬܐ 22, 8. 9; 42, 19.
ܡܘܬܐ 3, 10; 6, 14; 10, 1; 15, 10; 18, 9; 28, 7. 15; 29, 4; 31, 6; 38, 3. 8; 40, 8; 42, 16. 23.
ܡܝܘܬܐ 15, 9.
ܡܙܓ 19, 4.
— Etp. 3, 8.
ܡܚܘܬܐ 34, 2.
ܡܛܠ 7, 18; 9, 9; 11, 15; 14, 5 (bis); 18, 4. 5; 26, 12 (H); 31, 10.
ܡܛܠ ܕ 3, 7. 8. 9; 4, 2. 8; 5, 1. 2. 9. 12; 6, 17; 7, 5. 6. 7. 8 (bis). 13. 15. 22. 24; 8, 16. 22; 10, 7; 12, 1. 3. 10; 14, 2; 15, 2; 16, 3. 19; 17, 10. 14; 18, 3. 11. 13. 17; 19, 3. 8 (bis); 21, 1; 23, 8. 14. 15; 24, 1. 4. 7. 9. 10; 25, 2. 4. 9; 26, 1. 2. 12 (N); 27, 2; 28, 4. 6. 7. 8 (bis). 9. 10. 12. 14. 15. 18; 29, 11; 30, 1. 3. 5; 31, 5. 11; 32, 2; 38, 4. 6. 15. 17; 39, 5; 41, 8; 42, 2. 4 (N). 5. 18. 20. 24. 26.
ܡܛܠ ܗܢܐ 7, 12; 16, 4; 28, 4; 41, 2.
ܡ̈ܝܐ 6, 9. 12. 17; 11, 6, 7; 12, 2; 16, 11; 28, 13; 30, 1. 3; 40, 4.
ܡܟܟ Pa. 29, 5. 8.
— Etp. 8, 4; 41, 13.
ܡܟܝܟܘܬܐ 31, 10.
ܡܟܐ ܘܡܟܐ 39, 10.
ܡܟܝܠ 4, 13; 8, 6.
ܡܟܘܠܐ 17, 9.
ܡܠܐ Pa. 6, 1. 2 (bis); 8, 3. 5; 9, 1; 10, 2; 11, 6; 12, 1. 8. 9. 10; 16, 6. 18; 18, 19; 26. 2. 10; 31, 3 (bis); 33, 9; 37, 2; 42, 6. 19.
ܡܠܬܐ 10, 1; 12, 8; 15, 9; 16, 8. 9. 15. 20; 29, 9. 10; 39, 8; 41, 11. 15.
ܡܠܐ 6, 10; 11, 2. 21; 12, 1; 30, 1; 38, 19.
— Etp. 19, 3.
— Šaf. 23, 19; 36, 5.
ܫܘܡܠܝܐ 7, 13. 16; 9, 3; 17, 7; 18, 5. 10; 19, 5; 23, 4; 26, 7; 35, 7; 36, 2; 41, 14.
ܪ̈ܡܝ ܡܠܐܟ̈ܐ 4, 8.
ܡܠܟ Pa. 23, 20.
ܡܠܟܘܬܐ 18, 3; 22, 12; 23, 11.
ܡܢ (141 mal).
ܡܢ̈ 38, 10.
ܡܢܘ 3, 4; 4, 7; 8, 20; 23, 1. 2. 3. 9 (bis); 26, 8. 9. 10. 11.
ܡ̈ܢܝܐ 6, 1.
ܡܣܐ 14, 9.
ܡܣܟܢܐ 22, 2.
ܡܣܟܢܬܐ 30, 6.
ܡܪܬܐ 22, 7.
ܡܪ̈ܪܐ 11, 18; 42, 17.
ܡܪܝܪܘܬܐ 28, 13; 31, 10.
ܡܪܝܐ = himmlischer Herr 3, 3. 7. 12; 4, 5. 14; 5, 1. 9 (bis). 12;

ܥܡܪ 32, 1.
— Af. 10, 1.
ܥܡܡܪܐ 22, 12.
ܥܡܘܪܐ 24, 2.
ܥܢܢܐ 5, 5; 35, 2; 36, 6.
ܥܢܝܢܐ 40, 5 (N Willey).
ܥܘܦܝܐ 11, 1.
ܥܦܡ 28, 7 (N).
ܥܡܩܘܬܐ 7, 17; 10, 7; 39, 9. 10.
ܥܩܪ 23, 13.
ܥܩܪܐ 22, 5; 38, 18.
ܥܩܪܒܐ 26, 5.
ܥܪܦܠܐ 5, 5.
ܥܪܩ 18, 6 (N); 23, 7. 18; 25, 1; 38, 6.
ܥܪܛܠ 39, 2.
ܥܫܢ Etp. 10, 4; 18, 2; 32, 2.
ܥܫܝܢ 39, 1.
ܥܘܫܢܐ 16, 8; 25, 6; 29, 8.
ܥܬܕ Pa. 28, 6 (H).
— Etp. 5, 8; 28, 6 (N).
ܥܬܪ 9, 4; 11, 9.
ܥܬܝܪܐ 4, 10; 26, 14.
ܥܘܬܪܐ 11, 14; 41, 10.

ܦܐܪܐ 4, 5; 7, 1; 8, 3; 10, 2; 11, 1. 11. 21; 12, 2; 14, 6. 7; 16, 3; 17, 13; 37, 3; 38, 18.
ܦܓܪܐ 18, 3; 22, 9 (K: σωμα); 39, 3.
ܦܘܡܐ 7, 28 (bis); 8, 5; 10, 1; 12, 2. 3. 10; 16, 6; 18, 9; 21, 7; 26, 10; 28, 1 (bis); 29, 4; 31, 3; 36, 6; 42, 6.
ܦܚܡ Etp. 30, 4.
ܦܚܬܐ 38, 2.
ܦܫ Ettaf. 8, 20; 39, 7.
ܦܠܓ 28, 5; 31, 7.
ܦܠܓܐ 34, 4.
ܦܠܚ 7, 18; 20, 2.
ܦܘܠܚܢܐ 16, 2. 7; 38, 20.
ܦܠܛ Etp. 25, 1.
ܦܢܐ Af. 10, 3.
— Etp. 11, 8; 33, 6.
ܦܢܩ Etp. 15, 5.
ܦܘܢܩܐ 14, 2.
ܦܢܩܝܬܐ 23, 19.
ܦܣܠܐ 11, 17.
ܦܣܩ Pa. 23, 12.
— Etp. 17, 4.
ܦܩܕ 38, 14 (H).
ܦܘܩܕܢܐ 23, 15.
ܦܩܪ 38, 14 (N).
ܦܩܪܐ 28, 11.
ܦܪܘܓܐ 28, 1 (bis).
ܦܪܕܝܣܐ 11, 14. 15. 20. 21; 20, 7.
ܦܪܙܠܐ 17, 9 (bis).
ܦܪܚ 24, 1. 3 (N).
ܦܪܚܬܐ 24, 3 (H).
ܦܘܪܫܢܐ 20, 6.
ܦܪܨܘܦܐ 8, 16; 11, 13; 15, 9; 17, 4; 22, 11; 25, 4; 31, 5; 42, 18.
ܦܪܩ 8, 25; 25, 4; 31, 11; 38, 2.
— Etp. 8, 25; 9, 5. 13; 14, 6; 17, 4. 14; 26, 9; 33, 9 (bis); 34, 6; 35, 8; 38, 16; 42, 24.
ܦܪܘܩܐ 41, 12; 42, 24.
ܦܘܪܩܢܐ 5, 9 (K: σωτηρ); 7, 18; 11, 3; 15, 6; 17, 2; 18, 7; 19, 10; 21, 1; 25, 2; 28, 9; 31, 11; 34, 6; 35, 3; 38, 3; 40, 7.

ܫܠܡܐ 8, 8; 9, 6; 10, 2; 11, 3; 35, 2; 36, 8.
ܫܘܠܡܐ 24, 6.
ܫܡܐ 6, 5; 8, 22. 26; 14, 5; 15, 8; 16, 20; 18, 1. 19; 20, 9; 22, 6; 23, 20; 25, 11; 30, 5; 31, 3; 33, 11; 39, 6. 7. 11; 41, 5. 17; 42, 25.
ܫܡܗ Etp. 36, 3.
ܫܡܝܐ 16, 12.
ܫܡܫ 8, 9; 9, 7; 15, 4; 16, 10; 23, 9; 33, 9; 37, 2; 42, 25.
— Etp. 24, 1; 33, 4; 38, 6.
ܫܡܫܐ 11, 12; 15, 1. 2; 16, 16. 17.
ܡܫܡܫܢܐ 6, 12 (K: διακονοι).
ܫܢܬܐ 4, 6.
ܫܢܐ 11, 16.
ܫܦܪ 14, 5.
ܫܦܝܪܐ 7, 2; 11, 17; 30, 3; 34, 4.
ܫܩܐ Af. 38, 18.
ܫܩܠ 29, 10.
ܫܩܝܦܐ 38, 2.
ܫܪ Etp. 11, 5; 36, 8; 38, 16; 40, 7.
ܫܪܪܐ 8, 9. 13; 9, 8; 11, 3. 5; 12, 1. 2. 11. 12; 14, 7; 15, 4; 17, 5. 7; 18, 6. 19; 20, 9; 23, 16; 24, 8. 9; 25, 10; 31, 2; 32, 2; 33, 8; 38, 1. 2. 4. 7. 10. 15; 39, 9; 41, 1. 9. 16. 17.
ܫܪܝܪܐ 9, 11; 12, 3; 18, 3; 31, 9.
ܫܪܐ 15, 2; 17, 11; 18, 4 (H); 22, 4; 23, 8. 9.
— Pa. 6, 13.
— Etp. 6, 11; 17, 3; 22, 11; 26, 12.
ܫܪܓܐ 25, 7.
ܫܪܒܝܐ 11, 19.
ܫܬܐܣܬܐ 22. 12; 35, 5; 38. 17.
ܐܫܬܝ 6, 10; 8, 17; 11, 7; 19. 1; 30, 7; 38, 13.
ܡܫܬܝܐ 6, 11. 12; 30, 2.
ܡܫܬܘܬܐ 38, 12.
ܫܬܩ 31, 8.
ܫܬܝܩܐ 12. 8.

ܬܓܡܐ 35, 4.
ܬܕܐ 8, 17; 14, 2; 19, 3. 4.
ܬܗܐ Etp. 27, 2 (N).
ܬܗܘܡܐ 24. 3. 5; 31, 1.
ܬܘܐ 4, 11.
ܬܘܬܐ 4, 11.
ܬܒ Af. 38, 13; 42, 16.
ܬܘܒ 9, 7; 25, 4; 33, 1.
ܠܬܚܬ 34, 4. 5.
ܬܚܬܝܐ 22, 1.
ܬܟܠ Af. 33, 11.
— Etp. 40, 7.
ܬܟܝܠܐ 15, 11; 23, 2.
ܬܠܐ 3, 2.
— Etp. 42, 3.
ܬܡܗ 17, 6.
ܬܡܝܗܐ 41, 4.
ܬܡܢ 17, 8; 22, 6.
ܬܢܐ 35, 4.
ܬܢܝܢܐ 22, 5.
ܡܬܢܝܐ 12, 4.
ܬܘܢܐ 12, 5 (bis).
ܬܦܐ 6, 7 (K: ἀπορροια).
ܬܩܢ Af. 4, 14; 8, 17; 11, 5; 16, 12 (bis); 38, 18; 39, 9.
ܬܘܩܢܐ 33, 2; 36, 2.
ܬܪܓܡ 26, 11. 12.
— Etp. 26, 12.

Nachträge.

1. Zu S. 53 Anm. 3 (Teil II zu Ode 7): Über den Sinn des ersten Wortes von v. 4 vgl. Dom Connolly JThSt 1913 S. 531, der zugrunde liegendes ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ annimmt = „in seiner Milde“ (vgl. II Kor. 8 2 9 11. 13).

2. Zu S. 93 Anm. 1 (Teil II zu Ode 20): Mir scheint am einleuchtendsten die Erklärung des outburst of realism, die Dom Connolly JThSt 1913 S. 533f gibt, indem er die Ode aus Jes. 58 ableitet (und zwar aus dem Septuagintatexte).

3. Zu S. 97 Anm. (Teil II zu Ode 23): Ohne daß ich selbst ein Wort zu sagen wagte über sachliche Zusammenhänge, möchte ich nur einen Hinweis geben auf die mir überraschende sechsundzwanzigste Erzählung aus Dīghanikāya, dem Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons [in Auswahl übersetzt von R. O. Franke 1913] (XXVI. Cakkavattī-Sīhanâda-Sutta = die stolze Rede über einen Weltherrscher der Vorzeit). Dem zum Cakkavattī bestimmten König erscheint „die Kostbarkeit des Himmelsrades mit tausend Speichen, mit Radkranz und Nabe und aller Art Vollkommenheiten“. Der König apostrophiert das Rad: „›Rolle in die Weite, erhabenes Rad, mache deinen Siegeslauf, erhabenes Rad!‹ Da rollte das Himmelsrad nach Osten, und hinterher zog der zum Cakkavattī bestimmte König mit seinem viergliedrigen Heere. Wo aber das Rad stehen blieb, da machte auch der Cakkavattī-König mit seinem viergliedrigen Heere Halt. Die feindlichen Könige des Ostens aber kamen zum Cakkavattī-Könige und . . . . wurden ergebene Vasallen des Cakkavattī-Königs. Dann tauchte das Rad in den östlichen Ozean und wieder heraus, worauf es nach Süden rollte . . . ., worauf es nach Westen rollte . . . ., worauf es nach Norden rollte, und hinterher zog der Cakkavattī-König mit seinem viergliedrigen Heere. Wo aber das Rad stehen blieb, da machte auch der Cakkavattī-König mit seinem viergliedrigen Heere Halt. Die feindlichen Könige des Nordens aber kamen zum Cakkavattī-König und . . . . wurden ergebene Vasallen des Cakkavattī-Königs. Nachdem das Rad so den Sieg über die ganze meerumschlungene Erde gewonnen hatte . . . . . .“. In dieser Erzählung ist das Himmelsrad die Sonne, das Symbol der Macht (N. Söderblom mündlich).

4. Zu S. 107 Anm. 3 (Teil II zu Ode 28): Man darf vielleicht mit Dom Connolly JThSt 1913 S. 535 hier [31 6] und in v. 3 an zugrundeliegende griechische Assonanz denken: *χαράν . . . . χάριν*.

5. Zu S. 125 Anm. 3 (Teil II zu Ode 34): Wie das, was man erwartet, auf Syrisch lauten müßte, zeigt genau der von Dom Connolly JThSt 1913 S. 537f zitierte Satz aus Moses bar Kepha: ܕܕܡܘܬܐ ܕܠܥܠ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܠܬܚܬ „ein Abbild des Oberen sind die Dinge die unten sind".

6. Zu S. 95 Anm. 4 (Teil II zu Ode 22): Als Parallele zu v. 1f wäre vielleicht noch nach Plooij („Der Descensus ad inferos in Aphrahat und in den Oden Salomos." ZNW 1913 S. 222—231) S. 224 Anm. 1 den Descensusstellen Connollys beizufügen: Afraates Homilie über die Liebe (Wright S. 42): ܟܕ ܐܬܪܡܝ، ܡܢ ܪܘܡܐ ܠܥܘܡܩܐ ܘܠܐ ܐܬܚܒܠ، „da er (der Erlöser) aus der Höhe in die Tiefe geworfen und nicht beschädigt wurde."

7. Zu S. 102 Anm. 1 (Teil II zu Ode 24): Plooij a. a. O. S. 229f kommt noch nicht darüber hinaus, daß der Zusammenhang „ziemlich lose" bleibe. Er findet als Mittelglied zwischen Taufe und Hadesfahrt Züge einer Beschreibung des Durchzugs durchs rote Meer. Vgl. Afraates Homilie über den Glauben (Wright S. 19), Homilie über das Passah (Wright S. 223f).

Abkürzungen.

M = Monatsschrift. R = Revue. Z = Zeitschrift.
AB = Analecta Bollandiana (Bruxelles).
AELKZ = Allgemeine evangelisch-lutherische (Luthardtsche) Kirchenzeitung (Leipzig).
AJTh = American Journal of Theology (Chicago).
Ath = The Athenaeum (London).
BALAC = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne (Paris).
BW = Biblical World (Chicago).
BZ = Biblische Zeitschrift (Freiburg i. B.).
DLZ = Deutsche Literaturzeitung (Berlin).
DR = Deutsche Rundschau (Berlin).
Études = Études. Revue des pères de la compagnie de Jésus (Paris).
Exp = The Expositor (London).
ExpT = Expository Times (Edinburgh).
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen (Berlin).
HJ = The Hibbert Journal (London).
JBL = Journal of biblical Literature (New-York).
JThSt = Journal of theological Studies (Oxford).

IW = Internationale Wochenschrift (München).
LZB = Literarisches Zentralblatt (Leipzig).
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift (Leipzig).
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig).
PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck.
RB = Revue biblique internationale (Paris).
RCHL = Revue critique d'histoire et de litérature (Paris).
Ref = Reformation (Berlin).
RH = Revue historique (Paris).
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain).
RHLR = Revue d'histoire et de litérature religieuse (Paris).
RHR = Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) (Paris).
ROC = Revue de l'orient chrétien (Paris).
RPA = Revue pratique d'Apologétique (Paris).
RQH = Revue des questions historiques (Paris).
RS = Revue sémitique (Paris).
RSCT = Rivista storico-critica delle Science Teologiche (Roma).
RThQR = Revue de théologie et des questions religieuses (Montauban).
RThPh = Revue de théologie et de philosophie (Lausanne).
SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften (Berlin).
ThGl = Theologie und Glaube (Paderborn).
ThLBl = Theologisches Literaturblatt (Leipzig).
ThLZ = Theologische Literaturzeitung (Leipzig).
ThR = Theologische Revue (Münster).
ThRs = Theologische Rundschau (Tübingen).
ThSt = Theologische Studiën (Utrecht).
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken (Gotha).
ThT = Theologisch Tijdschrift (Leiden).
TT = Teologisk Tidskrift (Kopenhagen).
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig).
ZAW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (Gießen).
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig).
ZNW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Urchristentums (Gießen).
ZwissTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Frankfurt a. M.).

Verzeichnis der Odenstellen.

(Die Zahlen nach dem Kolon bezeichnen die Seiten.)





